د. ناجي عباس مطر الركابي

الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي

دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية





علي مولا

د. ناجي عباس مطر الركابي

الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي

دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية



الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي

دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية

الكتاب: الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي

دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية

تأليف: د. ناجي عباس مطر الركابي

الطبعة الأولى: ٢٠١٢

تصميم الغلاف: أمينة صلاح الدين



طباعة . نشر . توزيع

دمشق/ جوال: ٩٤٤٦٢٨٥٧٠- ٠٠٩٦٣

Email: akramaleshi@gmail.com

د. ناجي عباس مطر الركابي

الأساطير المؤسسة للعقل الثقافي العراقي

دراسة في جينالوجيا الثقافة العراقية

الاهداء

للرجل الذي كان عراقيا قبل ان يعرف العراق

للذي علمني ان الدين حب

وان الحب انتماء، والانتماء تماهٍ

لمن علمني

ان الانسان قيمة عليا لاتسجنه مفاهيم مبتورة

ولاتمسخه ولاءات ناقصة

لمن تهجأته نبوءة وشربته ايثارا

ورصدته يقينا لايجف

للرجل الذي علمني ان الوجع خميرة الولاء

وان الاقصاء رهان العاجزين

لمن انحني صاغرا، عاشقا، ذائباً، امام حروف اسمه كلما رأيته في صلاة العشق آية

من افترضته صديقي

لسيدي وحبيبي وصديقي ابا الحسن

شكروعرفان

للراحل الدكتور حسن جبار شمسي...مالي اخشع كلما توضَّأتَ في ابتسامتك الذكرى وتلعثمتَ في رمادي الكلمات عارية من التمني..

ابا علي لماذا تركتني فريسة لوجع الغياب ونزيف الذكرى ، ايها النبيل يا من تلتحف ظل علي الان الا زالت بسمتك السومرية توزع البؤساء امانٍ مجانية ، وهل تدري ان الحلم الذي اشرفت عليه قد اكتمل الان ولاينقصه سوى التماعة عينيك اللتين طالما كانتا تغسلان الدنيا برفات امل! دلني ابا علي كيف اقترض لحظة من شتاء الغياب ارقّع بها فجيعة الفقدان.

شكرا... تخشع حروفها وتتقزم معانيها امام النبل الذي غمرني به الاستاذ الدكتور حسين عبود الهلالي... الذي كلما تعفنت سماواتي واستباح اليأس ظنوني يغدق عليّ بخجله البصري اسماء لاتشيخ.

ليس غريبا عليك ابا علي تحمل اسئلتي الدبقة ونزقي المراوغ سوى انك تنتمي للنبل مرتين..مرة عبر اربعة احرف حمراء ...ومرة عبر مآذن الانتماء التي تنام في دمك اسجدية تمتد الى كربلاء..

شكرا..... للدكتور ناظم عودة خضر الذي تكوّر نافذة تضيء الشتاءات المتكلسة واستحال عينا تغسل المستحيل بالاماني الممكنة رغم البعد....

شكرا. للدكتور خزعل الماجدي الذي واكب البحث فكرة ، وتابعه عملا وكان لايكلّ من ابداء كل مساعدة ممكنة ، فكبّلني بحدود الامتنان الى الابد.

شكرا لزوجتي الحبيبة اسماء فقد تحملت مني مايفوق طاقة البشر وقابلت

جنوني وغبائي وفوضويتي بابتسامة خضراء تجعل الدنيا تمطر اغاني ،...اســماء يسألونك عن الحب قل الحب من أمر قلبي ...حبيبتي......اقف امامك خاشعا متصدعا من خشية الحب....

شكرا للجنود المجهولين "اصدقائي" الذين كانوا شموعا تحترق بلذة وصمت لكي تضئ ليالي اغترابي... احبتي .. وجدتكم اكبر من الاسماء فلم اشأ ان اسجنكم في حروف يابسة وابقيتكم في سديم الامتنان...

المحتويات

المقدمة

بدأ مشروع الدراسة فكرةً ، حاولت استقراء الاليات التي تفكك العقل العراقي وتقرأ متبنياته المركزية التي الفت حجر الزاوية في تشظي تشكيل الهوية العراقية الضائعة ، وبعد البدء بالمشروع وجدت ان تفكيك الخطاب الثقافي العراقي يمثل البوابة لتفكيك العقل الذي سيظل مشروعا يتكامل في زمن قادم لان الدراسة مجرد بادرة لحفريات معرفية مستقبلية لاتقف عند حدود الاسطورة التي وجدتها ثيمة مركزية اولى في تشكيل ملامح الاستقطاب المعرفي داخل الذات العراقية ، فالذات العراقية أُفرِغتْ من كيانها العلائقي فاصبحت مجرد وعي متعال منحرف عن حتمياته الثقافية المفترضة ، وعملية ترصينه وبث الحياة فيه تستلزم فك القطيعة التي فرضتها الايديولوجيا مع اعماقه الاولى ، واعادة اكتشاف المهمش والمنزوي الذي نبذته الافكار المستوردة كجزء من الية زيادة فرضيات هيمنتها وديمومة اعتقالها لوعيه الحقيقي ، حيث ان اعادة انتاج ذلك المضمر وارجاع الهيبة لهوامشه يمنح الثقافة العراقية مناطق تمركز مضافة يمكن من خلالها التخلص من اشكاليات تبعيتها وانفصامها الذي فرضته ايديولوجيات شمولية تعاملت مع العراق لالاف السنين كجزء تابع لمحيط اكبر ، ولم تتعامل معه كقطب كما هو مستقر بشكل حتمي في اعماق اللاشعور الجمعي ، وهو الامر الذي اكسب الذات العراقية شعورا بالاستلاب واجهته بلامبالاة ظاهرة لعل احد اهم تجلياتها

يكمن باللاانتماء وعدم الشعور بالهوية.

وتنتمي هذه الدراسة الى مناهج ما بعد الحداثة التي تعنى بتفكيك المقولات الكابحة لفاعلية الانسان ومناقشة التابوات الممنوعة بفعل القداسة او التسليم التاريخي لذلك فهي تحرث الاسئلة ولا توفر اجابات نهائية لان الحقيقة في نظرها نسبية دوما ، وتنبع اهمية الدراسة من كونها محاولة لاستقراء نمطية التفكير لدى العراقي حيث ان البعد الثقافي يتشكل خميرة معرفية تستبطن حركتها المؤثرة داخل السياق الاجتماعي ليس بكونه هامشا تاريخيا يشير الى الماضي فحسب بل بوصفه صانعا للمستقبل فالبعد الثقافي بعد ذهني حاضر ومتجسد في اغلب الممارسات الاجتماعية واللغوية والثقافية لذلك فان اعادة استنطاق الذاكرة وتفكيك جذورها المعرفية يمثل في بعض تجلياته ايجاد نظرية نقدية ورؤية فاعلة تستند الى كشوفات الابستمولوجيا المعاصرة في قراءة وتحليل النمط الثقافي الذي يبدو بعضا من الهوية ان لم يكن الشريان الرئيس الذي يصوغ ماهيتها ، وقد حاولت الدراسة استنطاق المكبوت الذي حجبته الايديولوجيا وتسليط الضوء على المهمش وفضح المسكوت عنه في انساق الثقافة العراقية ، وقراءة الارث المعرفي ومدى تأثيره على الخطاب المعرفي العراقي: وهل كان مستقلا عن الموروث الايديولوجي ام انه خاضع لابتزازاته ، فعلى الرغم من التوالي الطويل لحركة الازمنة المتناوبة الا ان اشكالية القهر تبدو سمة ازلية لدى العراقي فكل اشكال الخطاب الثقافي تبدو مزادا للوجع والاستلاب ، اذ مارست الايديولوجيات المستوردة والشمولية –بغض النظر عن تسمياتها ومشاريعها- ابوّةً غير شرعية على الذهنية العراقية الامر الذي جعل سلطاتها رديفة للانفصام والخصاء ، وصار العراقي مغتربا ازليا بالفطرة ، وهي الخاصية التي جعلت الخطاب الثقافي العراقي يتبنى انظمة المناوءة السرية وصار الرفض هوية والمعارضة نسقا يواجه من خلاله العراقي الاستلاب الذي اسسته الايديولوجيات الوافدة بطريقة مخاتلة.

وحيث ان كل بحث اكاديمي يفترض الحيادية لن يخلو من مشكلات ،

فاني وجدت ان جميع المشكلات التي واجهتني في كتابة هذا البحث كانت لذيذة تشملني وتحرضني على البحث اكثر كلما تعاظمت ، وتزيدني ثقة كلما تشعبت ، وقد حاورت في دراستي عدة دراسات سبقتني في استنطاق العقل والهوية والجذور ، اسست للتفكير الانساني عموما ، منها دراسات محمد اركون عن تاريخية الفكر العربي والاسلامي وخطواته العظيمة في تفكيك العقل الاسلامي وكذلك دراسة الدكتور محمد عابد الجابري الرائدة في بنية وتكوين العقل العربي ، اما دراسات الدكتور علي الوردي في تفكيك الشخصية العراقية وقراءة منجزها الثقافي فكانت افقا انهل منه ومعينا استزيده كلما نضبت لدي الوسائل ، وعلي ان لاانسى دراسة الدكتور شاكر شاهين "العقل في المجتمع العراقي" التي كانت دراسة سيسيولوجية رائعة فتحت لي افاقاً كبيرة في استنطاق الخطاب الثقافي العراقي.

وربما يُظن ان هذا البحث قريب من المباحث النقدية وليس داخلا فيها ، والصواب انه في الصميم من المباحث النقدية لان النص ماعاد يقرأ قراءة نحوية وبلاغية بمعزل عن القراءة الابستمولوجية ، كما ان الظاهرة الثقافية التي تؤسس لسمات الخطاب لايمكن اعادة انتاجها واستنطاقها على وفق سياقات ادبية محضة ، وانما يفترض محاورة الخطاب تبعا لعلاقات الانتاج السرية التي ترجعه لانماطه الاولى ، وايجاد حفريات معرفية كافية لقراءة المسوغات التي انجزته فالنص الثقافي عموما هو محصلة لسلسلة اجراءات سابقة لابد من التعامل معها على وفق قراءة نسقية تتعامل مع النص بوصفه حاملا لجينات ثقافية مؤثرة لابد من تفكيكها لكي يكون الخطاب معبرا عن ضرورات معرفية وليس مجرد هامش وصفي للواقع.

لقد ارتكزت الدراسة على تبني آليات تفكيك الخطاب واعادة قراءة عناصره المكونة وقد اشتملت على تمهيد عرّف بالجينالوجيا والخطاب الثقافي ثم تعريف مفهوم الاسطورة التي جعلتها الدراسة الثيمة المركزية المهيمنة في تكوين الخطاب الثقافي العراقي.

في الفصل الاول درست علاقات الاسطورة العراقية مع اربعة مفاهيم تؤلف مفاتيح جوهرية في بنية اية ذاكرة انسانية وهي الطقوس والثقافة والتاريخ والادب.

وفي الفصل الثاني حاولت استقراء خصوصية المكان في الاسطورة العراقية من خلال قراءة المكان وتحولاته الثقافية ، وجغرافية المكان ودورها التأسيسي في تنميط الذاكرة ، ودرست ايضا تقسيمات المكان العراقي وعلاقة ذلك باللاشعور الجمعي.

في الفصل الثالث درست خصوصية الزمن في الاسطورة العراقية وعلاقة الزمان في تكوين الية استقبال مركزية في الوجدان العراقي فاستنطقت مفهوم الزمان ثم تقسيماته التي قسمتها على قسمين: زمن واقعي فيزيائي يتمظهر في زمن موضوعي وزمن ثقافي وزمن نفسي والقسم الثاني الزمن المتخيل وقسمته على زمن اسطوري وزمن مقدس.

ويظل ماقلته في هذه الدراسة مجرد افتراضات تحتمل الصواب وتحتمل الخطأ ولا ادعي اني توصلت الى الحقيقة في استقرائي هذا ولن ازعم انها افكار نهائية مبتكرة وانما هي محاولة في استكشاف انساق الخطاب الثقافي العراقي السرية وليس لي من كل ماعملت سوى شرف المحاولة وهو يكفيني.

ناجي

جينالوجيا الخطاب الثقافي

تعرّف الجينالوجيا عادة بانها علم انساب المعرفة لكونها ظلت معنية بقراءة التداخل القيمي الذي ساعد في نشوء المعنى داخل فكرة ما عبر الحقب الزمانية المتعددة وعلاقته في صياغة مركزية الحاضر ، واذا كان التاريخ معنيا باسترجاع الوقائع واعادة استنطاقها تبعا للعلاقة الزمانية المتسلسلة وبما يجعل من الماضي الاساس الذي يصنع الحاضر او يساهم في بلورته فان الجينالوجيا تسير في مسار معاكس لانها تجعل الحاضر اصلا تنطلق من خلاله اللحظة نحو الماضي متلمسة ظروف تشكيلها ونمطية المؤثرات التي ساهمت في تكونها (فمما يميز الموقف الجينالوجي هو ادراك الزمان لانطلاقا من الان بل من اللحظة ومايميز اللحظة عن الان هو ان اللحظة ليست اصغر جزء من الحاضر ، انها تفتح الحاضر وتصدعه.... فليست اللحظة نقطة من الحاضر ، انها منسوجة من ارضية من النسيان والنسيان كما يقول نيتشه حارس النظام النفسي... هذا الحضور اللا زماني للحاضر هو حاضر اكثر جذرية من التوالي والخلود ، انه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الخلود ، هذا هو زمان العود الابدي حيث لايحيل مايحصل الى أي حضور)[1] والجينولوجيا في استنطاقها لذاكرة الواقع

---

(١) اسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقيا، عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر، الرباط١٩٨٧، ط١ :٣٥- ٣٦

فانها لاتبحث عن الحق بقدر بحثها عن التحولات والاختلافات التي تساهم في تشكيل المعنى النهائي او الحقيقة المؤقتة التي يحتفل بها الواقع ، لذلك فهي تهتم بالمصادفات اكثر من اهتمامها بالقوانين وتهتم بالانقطاع اكثر مما تهتم بالتناقضات الموجودة داخل الاستمرارية وتهتم بوصف الذاكرة القيمية ونمطية تشكلها اكثر مما تهتم بالتوالي او التماسك المتسلسل للحدث الواقعي ،وعلى وفق ذلك فهي تسعى للقطيعة مع الاستمرارية المتوالية "الارخنة" لكي تعيد اكتشاف التفرد بعيدا عن الهوامش المعلنة له ، فهي ليست قراءة في التاريخ الواقعي للاحداث وانما هي استنطاق للتحقيب وتداخلاته تبعا لمديات تأثيره في صياغة الاداء القيمي للحاضر فهي تبحث اصل ونسابية الفكرة بعيدا عن المنهج التاريخي الذي يتابع نشأة الظاهرة ومسارها اللاحق ، لذا فهي تلاحق الظاهرة من موقع الحاضر الذي وصلت اليه الفكرة ومحاولة كشف التأويلات التي مرت بها والاقنعة التي تلبستها في مسارها المعلن(ان الامر لايتعلق لابتوالي لحظات الزمان ولابالكثرة المتنوعة للذوات المفكرة وانما يتعلق الامر بأنات توقف تحطم اللحظة وتبدد الذات لتحيلها الى كثرة من الاوضاع وكثرة من الوظائف الممكنة ،ان انفصالا من هذا القبيل يضرب ويطعن في الوحدات التقليدية الصغرى التي ظلت محل اعتراف تام او نزع يسير ، وحدة اللحظة ووحدة الذات ، وبالاستقلال عن هذين الوحدتين ينبغي ان نتصور وجود علائق بين تلك السلاسل المنفصلة ، علائق ليست على مستوى التوالي او التساوق الزمنيين الذين يحدثان في الوعي سواء كان مفردا او جمعا ، يجب اعداد نظرية من المنظومات القائمة على الانفصال خارج فلسفات الزمن والذات)[1] وهي وان كانت علائق سرية الا ان كشفها يؤدي حتما الى ادامة معرفة يقينية بالحاضر وقد حاولت في دراستي ان انطلق من ثيمة مركزية ان

---

(١) جينالوجيا المعرفة ،ميشيل فوكو ،ترجمة ترجمة احمد السطاتي وعبدالسلام بنعبدالعالي ،دار توبقال للنشر- الرباط٢٠٠٨ط١ :٣١_٣٢

الاسطورة تؤلف نقطة ارتكاز جوهرية في نشاط العقل الثقافي العراقي وحاولت تبعا لذلك قراءة الحاضر على وفق ظروف نشأته الاسطورية.

الخطاب الثقافي

يدل الخطاب في لسان العرب على مفهوم الوسيط الدلالي فـ(الخَطْبُ: الشَّأْنُ أَو الأَمْرُ ، صَغُر أَو عَظُم ؛ وقيل: هو سَبَبُ الأَمـْر. يقال: ما خَطْبُك؟ أَي ما أَمرُكَ؟ وتقول: هذا خَطْبٌ جليلٌ ، وخَطْبٌ يَسير. والخَطْبُ الأمر الذي تَقَع فيه المخاطَبة ، والشَّأْنُ والحالُ ؛ ومنه قولهم: جَلَّ الخَطْبُ أَي عَظُم الأَمرُ والشَّأْن)(٢) ومن معانيه مراجعة الكلام لاجل التواصل مع الاخرين فالخطبة تواصل موضوعه الرسالة وخطبة المراة تواصل موضوعه الاتصال وبذلك فهو يعني منطقة اشتغال انتقالية بين ضدين لذلك فان فصل الخطاب يعني التمييز بين قطبين متناقضين. ويشير مصطلح (خطاب) في معناه الاساس إلى كل كلام تجاوز الجملة الواحدة سواء كان مكتوباً أو ملفوظاً ، غير أن الاستعمال الاصطلاحي تجاوز ذلك إلى مدلول آخر أكثر تحديداً يتصل من أن للكلام دلالات غير ملفوظة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة.

فالخطاب اذن هو الحاشية الشفوية الموازية للنص التي تعيد انتاجه على وفق شروط دلالية منافسة لعملية بنائه ، فنشاطه يتحرك في فضاء استنطاق النصوص التي تجعل الحقيقة نسبية ترتبط بعلاقة مع ماهو مضمر وهي علاقة متجددة تعيد انتاج الدلالات القابلة للاتساع التي يمكن اكتشافها من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص ، كما يمكن من خلاله إعادة إنتاج دلالات النص ثقافيا و(الخطاب عبارة عما نعبر عنه بلغة القول او الفعل وبصورة مباشرة الخطاب المباشر او غير مباشرة "الخطاب غير المباشر"او هو

---

(٢) لسان العرب.الامام العلامة ابن منظور.تحقيق امين محمد عبدالوهاب - محمد الصادق العبيدي - دار احياء التراث العربي بيروت.الطبعة الثالثة : مادة خطب.

بتعبير اخر نظام العقل الذي نعقل من خلاله الاشياء ونتصرف بمقتضاه ، انه نظام الوعي الواعي بنفسه ،وبما هو وعي به ، وبما هو وعي فيه وله او لاجله... وهذا يقتضي ان الخطاب هو نظام السلوك الاجتماعي والتواصلي)[1]. واذ نقول انه نظام فهو يحتم ان يختزن انساقا معلنة واخرى سرية ،تعبر الانساق المعلنة عن العلاقات الطبيعية التجريبية التي تنتج الدلالة ،فيما تعبر الانساق السرية عن القوة الغائبة التي تمارس سلطاتها وهيمنتها بشكل خفي وفاعل ،و النسق من حيث هو دلالة مضمرة لايمتلك مرجعية معلومة ، لكنه منغرس في ثنايا الخطاب ، مؤلفه الأول هو الثقافة ذاتها ، يتحرك في حالة تخف دائم ويستعمل أقنعة كثيرة ، ويقتحم العقول والأزمنة. ومن شدة تأثيره وامتداده في القارئ ، فانه يمارس سلطات سرية تتيح استهلاك الثقافة-النسق ، والخضوع لها ، ولو كانت ضد ما يؤمن به عقلياً ، وهي السلطات الكامنة التي تمارس هيمنتها بعيدا عن الرصد ،ذلك ان المضمر عادة يمارس التمويه والاخفاء لديمومة سلطاته ، والنقد الثقافي عادة يركز على الدلالة النسقية التي انشأت علاقات متشابكة تكونت مع الزمن لتكون عنصراً ثقافياً أخذا بالتشكل التدريجي إلى أن يصبح عنصراً فاعلاً ، لكنه بسبب نشوئه التدريجي تمكن من التغلغل غير الملحوظ وظل كامنا هناك في أعماق الخطابات ، وصار ينتقل ما بين اللغة والذهن البشري فاعلاً أفعاله من دون رقيب نقدي لانشغال النقد بالجمالي أولا ، ثم لقدرة العناصر النسقية على الكمون والتخفي ثانيا ، وعلى وفق تلك الهيمنة التي ينتجها النسق فقد نظر فوكو للخطاب بوصفه تجسيدا لعلاقة القوة/السلطة/الخطاب ، (فالسلطة التي يعبر عنها او يجسدها الخطاب عبارة عن علاقة قوى ، وان كل علاقة قوى هي على الاصح علاقة سلطة لذلك فان سؤال الماهية الذي يمكن طرحه على السلطة هنا: ماالسلطة/الخطاب؟ يجب ان

---

(١) ماالخطاب وكيف نحلله، د.عبدالواسع الحميري ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت٢٠٠٩ط١ :١٢.

يصبح سؤالا عن الكيفية التي بها تتحقق السلطة/الخطاب او تمارس نفسها وتظهر من حيز الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل)[1] فالخطاب في نظره اذن يتجاوز الاطار اللغوي الذي اكد عليه بينيفست لانه يرى فيه(عبارةعن دالة اصلية مجهولة الهوية ، لاتبقي على الذات الا كضميرغائب وكدالة مشتقة)[2] لكنه لايراها تجترح ماهيتها عبر بنية نحوية معلنة وصريحة كما اقترح بينيفست لانها تمارس الاخفاء عادة وهو الامر الذي يجعلها لامرئية وعصية على البيان لكونها بغير ان تمارس التخفي لاتصبح مجهولة الهوية وهو الشرط الجوهري الذي جعله فوكو ،لذلك فالذات في عملية استقصائها للعبارة انما هي في الحقيقة رائية وفاعلة بشكل مؤقت ، وتطرح وجهة نظرها بشكل مجتزأ دوما ، لذلك فالخطاب عند فوكو سلطة لكنه في الوقت نفسه مشروع لسلطة معرفية جديدة فـ(كل خطاب يشكل نظاما ، وهذا النظام لاشعوري ،وكل خطاب يتركب من عدد من الوحدات الدالة" الميثيم في حالة الخطاب الاسطوري" التي لاتكتسب دلالاتها من ذاتها ، بل من علاقاتها المتبادلة داخل نظام ذلك الخطاب)[3].

ان عملية اقتران الخطاب بالثقافة يبدو تبادليا و مصيريا في نظري على الاقل لان الثقافة هي المنتج الاول للخطاب كما ان الخطاب يديم سلطة الثقافة عبر خاصية الابتكار التي تجعله متجاوزا للنص عادة اذ (لاتكتفي الكلمات في أي نظام لغوي تاريخي بتسمية الاشياء وتمييزها بل انها تتعدى ذلك الى اعادة انتاجها ،انها تستحضر في الذهن بحضورها فيه...وعندما نقول ان اللغة تعيد انتاج العالم فاننا نعني بذلك ان الانسان عندما يتكلم يعيد في

---

(١) ماالخطاب وكيف نحلله:٤٨ .

(٢) المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز، ترجمة سالم يفوت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت ١٩٩٤ط٢ :٢١ .

(٣) في سيوسيولوجيا الخطاب، عبدالسلام حيمر، الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت ٢٠٠٨ط١ :٤٨.

خطابه انتاج ماحدث وانتاج تجربته الذاتية بما حدث ،اما المستمع اليه فيدرك الخطاب اولا ، ويدرك من خلال ذلك الخطاب ماأعيد انتاجه من احداث ووقائع وخبرات)[1] ، وبذلك فان الحقيقة تصبح نتاج مستويين من الخطاب :الاول خطاب المتكلم الذي يعيد تمثيل الواقع ضمن شروط تأويل متأصلة والثاني خطاب المنتج الذي يعيد انتاج خطاب المتكلم على وفق مستويات محايدة ، وذلك التمثيل واعادة الانتاج انما يمر في منظومة ثقافية تعيد تكرير الحقيقة فالثقافة تراكم قيمي يؤلف الاصل الذي يجعل عملية التفكير تملك ادوات البحث وعناصر المتابعة ، وبذلك فانه الثقافة حين تصنع شروط التفكير (لان العقل البشري هو ثمرة تراكم تاريخي ومثله مثل الرأسمال عند ماركس)[2] ، وماقصدته بالخطاب الثقافي هو الشفرة الثقافية المتوارثة التي تمارس تأثيرا فاعلا في عملية التفكير واستنطاق الواقع تبعا لاصول ثابتة كونها تؤلف شكلا من اشكال العلامة الفارقة المهيمنة في تنميط التفكير تبعا لانماط اولية لان الثقافة حاضنة ومنمطة للتفكير لكونها (مجموع السلوكات المكتسبة التي ينقلها افراد مجموعة ما تربط بينهم تقاليد مشتركة الى ابنائهم ، اذن فهذا اللفظ لايشير فقط الى التقاليد الفنية والدينية والفلسفية لمجتمع ما ولكن تشير ايضا الى تقنياته الخاصة وتقاليده السيسية والى شتى الممارسات المميزة لحياته اليومية)[3] ، فالخطاب الثقافي بهذا المعنى هو الية التفكير ونمطيته المستوحاة من جذور عميقه لانه الاطار المرجعي الذي يتحكم في جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تعيد انتاج منظومتها المعرفية تبعا لشروط تتأصل الى ذاكرة ثقافية غير خاضعة الى التحقيب او الحصر الزماني فهي تجدد كينونتها الرمزية بطريقة

---

(١) في سيوسيولوجيا الخطاب، عبدالسلام حيمر، الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت ٢٠٠٨ط١ :١٩.

(٢) نظرية العقل ،جورج طرابيشي، دار الساقي بيروت ١٩٩٩ط٢ :٥٧.

(٣) معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية،جلال الدين سعيد،دار الجنوب للنشر تونس٢٠٠٤ط١ :١٢٥.

لاشعورية ، فالعقل الثقافي بذلك هو الخميرة المعرفية الثابتة التي تحرك وتؤصل متغيرات التفكير ، فهو الذاكرة حين تتقمص شكلا ثقافيا لان(الثقافة هي مايبقى عندما يتم نسيان كل شئ)[1] ، وقد حاولت في دراستي هذه ان استقرئ احد المهيمنات التي اسست علامة فارقة في الخطاب الثقافي العراقي تبعا لظروف تأثيرها وتقمصها لاشكال متحررة من صيغها البدائية الاولى اذا ماعلمنا ان الاسطورة تمارس عادة سياسة الاغواء والاخفاء لكي تبقي جذوة اتصالها وهيمنتها قوية من خلال التمويه والتشذيب الذي يجعلها حية ومتجددة.

مفهوم الأسطورة

تمثل الأسطورة نظاماً فكرياً يسعى من خلال آليات التعبير الرمزي إلى استيعاب القلق الانطولوجي للإنسان وترويضه عبر خطاب يفترض التقديس ويكتنز بدلالات مغايرة للخطاب المألوف تموضع التجربة الجماعية للإنسان في معطى لغوي يخفي مدركاته الحسية في النشاط الرمزي للغة (فقوة الأسطورة في رمزيتها أي في المعاني التي تتخفى وراء نصوصها وتومئ إلى غايات لا يدل عليها النص مباشرة ولذا فان المعنى الحقيقي متوارٍ عن الأنظار والعقول للوهلة الأولى بسبب ترميزه)[2] ؛ لذلك فان الرمزية التي تكتنف خطاب الأسطورة هي التي تضمن التبعية والاستسلام لدى المتلقي اذ ان أي كلام يستقبل ضمن شروطه المعلنة والمتداولة لا يكتسب قوة كافية تخضع المتلقي لأنظمته السرية إلا إذا افترضنا خطاباً موازياً وخفياً يضمره الخطاب المعلن ، (فالعملية النمطية في

---

(١) تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت٢٠٠٢ط٩ :٣٨.

(٢) العقل في المجتمع العراقي، د.شاكر شاهين، دار التنوير للطباعة والنشر دمشق٢٠١٠ط١ : ١٢٠ .

كل تمثل لا شعوري وكل عمل ثقافي سواء أكان تقنياً أم عقليا محضا ينطلق من تحول تدريجي في العلاقة المباشرة بين الإنسان وبيئته ينقلها إلى علاقة غير مباشرة...

حتى يبدو وكأن الإرادة التي تحقق غايتها ينبغي ان تبتعد عن الهدف)[1] وهو الدور الذي تؤديه الأسطورة فلكي يستوعب الإنسان الظاهرة الوجودية وتجلياتها لابد له أولاً من تحويلها إلى واقعة ثقافية لكي يتخلص من هيمنتها الواقعية المباشرة ومن ثم يستطيع ممارسة سلطة معرفية كافية لتحويلها إلى رمز ومن ثم ترويضها عبر ربطها بجذور سرية تجعل إحاطتها بالظاهرة تبدو شمولية ومقنعة ، وبذلك فان الأسطورة ليست مجرد حنين لعالم منسي بل إنها تشكل على حد تعبير ريكو كشفا لعوالم غير مسبوقة وانفتاحاً على عوالم أخرى ممكنة تسمو على حدود عالمنا الفعلي المستقر وتقوم بوظيفة بعث اللغة وتجديدها[2] ، وهو البعث الذي يميز الخطاب الأسطوري بترسمه صوراً ذهنية وحلولاً تجريدية معتمداً على القابلية الرمزية للغة فلا تكون العلاقة بين المتلقي التابع وبين النص مبتورة ذلك أن تلك القابلية تكون انشطارية عادة وتجعل الاحتمال ممكناً والمستحيل متوقعاً ولكي يصبح الاقتناع مستمراً يلجأ الخطاب الأسطوري إلى اقتران التلقي بنمطية سلوكية محددة تنقل التأمل إلى حركة وتدفع الاعتقاد الى التمظهر في حدود واقعية.

واذ كانت الأسطورة تفصح عن اللامعقول المترسخ في هامش اللغة المحكية وبما يخلق انزياحاً في نظامها العرفي الذي يستفز أنظمة التلقي المتوارثة فإنها من جانب آخر تعتمد على الخيال المقدس والدهشة الروحية في تأجيج نتائج

---

(١) اللغة والأسطورة ، ارنست كاسيرر ، ترجمة سعيد الغانمي هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث٢٠٠٩ط١ : ١١٠ .

(٢) ينظر العرب والغصن الذهبي ، ياروسلاف ستيتكيفيتش ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٥ط١ : ١١ .

التلقي (فالأسطورة كما في الحلم نجد الأحداث تقع حرة خارج قيود الزمان والمكان... وهي انعكاس لرغبات وأمانٍ مكبوتة تنطلق من عقالها بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمثل دور الحارس على بوابة اللاشعور)[1] .

واللغة بذلك تمثل الوسيط الناقل للشفرات الدفينة داخل الخطاب الأسطوري لما تتمتع به عادة من قنوات احتواء وتشظ وتخمين كافية لاستيعاب التضاد والتنافر الذي يحفل به الأداء الأسطوري (فالأسطورة واقعة ثقافية بالغة التعقيد يمكننا أن نباشرها ونفسرها في منظورات متعددة يكمل بعضها بعضاً ... فهي تروي تاريخاً مقدساً ، تروي حدثاً جرى في الزمن البدئي)[2] وهو تحول كافٍ لنقل التقبل من مستوى الحياد الخامل إلى مستوى الاحتمال والتأمل المفتوح يستطيع من خلاله النص الأسطوري احتواء العلاقة المتذبذبة بين الإنسان والوجود من جانب والإنسان وذاته من جانب آخر لأنه يتكون (من معرفة من طراز باطني لا لأنها سرية وحسب وإنما لأن هذه المعرفة مصحوبة أيضاً بقوة سحرية– دينية)[3]. تكون معنية بالتعبير عن الحقيقة وكيف اجترحتها الكائنات العليا في إطار سردي (فهي الأدوات التي يتحدث بها الخيال المجتمعي عن رموزه التأسيسية ويكوّن من خلالها ذاته وربما لم يوجد مجتمع بلا أساطير أو رموز تأسيسية)[4] .

نظريات نشأة الأسطورة

اذ افترضنا ان الاسطورة تمثل ثيمة جوهرية وأصلا يتمركز في ارهاصاته الخطاب الثقافي العراقي فالامر يحتم علينا كشف نظريات نشأة الاسطورة وبيان اهم الافكار والنظريات التي اسست لكيفية تشكل الاسطورة في العقل

---

(١) مغامرة العقل الأولى، فراس السواح،دار علاء الدين دمشق ١٩٩٦ط١١: ١٦ .

(٢) مظاهر الأسطورة، ميرسيا الياد،ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر دمشق ١٩٩١ط١: ٩- ١٠ .

(٣) المكان نفسه: ١٠ .

(٤) العرب والغصن الذهبي: ١٠ .

الانساني وكيفية تحولها الى خميرة ذهنية مستمرة ومؤثرة في المخيال البشري ، ولعل من اهم تلك النظريات:

١- المدرسة اللغوية:

وهي المدرسة التي نظرت للأسطورة بوصفها شفرة ثقافية تتمظهر من خلال اللغة ، وتمثل علامة معرفية تفسرعلاقة الإنسان مع الطبيعة قياسا على سياقات اللغة وطبيعة تمظهرها فهي (صورة من صور الفكر تحددت تحديداً جوهرياً بواسطة اللغة لدرجة أنه من الممكن أن نسمي الأسطورة علة اللغة)[١] ، فالإنسان استعمل اللغة لأجل احصاء الزمان والمكان معرفيا ، ومقاومة الدهشة التي اكتنفته أمام الظواهر الخارقة (وقد ميز ماكس مولر اللغة عن الاسطورة والفكر الديني وعدها المنبع الذي يصدر عنه هذان النمطان الابداعيان ، ففي اللغة تكمن جذور الاسطورة والدين وبما ان اللغة ،بحسب مولر ،كيان يتعرض للمرض فان المرض اللغوي يظهر وينعكس في الاساطير والاديان التي تضخم اخطاء اللغة ومناقصها وهفواتها)[٢] لان تبعية الولاء الديني او الاسطوري ستكون حبيسة لمفردات لغوية لاتكون جسرا للمعنى فحسب بل تكون هي المعنى ذاته ، وبمايجعل اللغة والاسطورة والدين يتبادلون مواقعهم بسرعة (فالعالم الأسطوري عند ماكس مولر هو في جوهره عالم وهم ، لكنه وهم يجد تفسيره حالما يكتشف خداع الذات الضروري الأصلي في العقل الذي ينشأ عن الخطأ ويمد خداع الذات هذا جذوره في اللغة التي تتلاعب دائماً بالعقل الإنساني وتوقعه في احابيل المعاني المتقلبة ... فالأسطورة لا تعتمد على قوة الصياغة أو الاختلاق الايجابية بل تعتمد بالأحرى على خلل عقلي تجد فيه أثرا مرضيا للكلام)[٣] لذلك نجد نوثروب فراي يقسم علاقة الإنسان

---

(١) بخور الالهة.د.خزعل الماجدي،الاهلية للنشر والتوزيع الاردن١٩٩٨ط١ : ٧٠ .

(٢) اللغة والاسطورة :١٤

(٣) المصدر نفسه: ٢٦

مع الأفكار الأسطورية تبعاً لعلاقات اللغة فالطور الأول في نظره هو الطور الوصفي الذي يجعل من اللغة رديفاً للظاهرة وتابعاً صوتياً يفسرها ، والطور الاستعاري الذي يختص بالبديل اللغوي عن الظاهرة فلم تعد اللغة رديفاً صوتيا لها ، بل أصبحت موازياً معرفياً ينتظم بآلية المشابهة والتكافؤ ، لذلك كان الاسم والشيء معنى واحداً ، بينما يعمد الطور الثالث الكنائي إلى اختيار بديل لغوي عن البديل ذاته ومن ثم تصبح ساحة الكناية ساحة الغياب على حساب الحضور[1]. فتحولات اللغة تنتج حتماً انزياحاً في الجذر المؤسس للمعنى بما يتيح لهامشٍ معرفي جديد أن ينموَ بعيداً عن أصل التكوين العرفي أو العنوان اللغوي الابتدائي له ، ويطلق ماكس مولر على أخطاء اللغة التي تؤلف مصدرا رئيساً لبنية الأسطورة مصطلح استعارات الجذور التي يراها منبعا للتفكير الأسطوري فاللغة هي التي وهبت التعريف الوظيفي الذي أعطى للأسطورة معنى خالداً لكن ارنست كاسيرر يخالف ذلك فلا يرى في اللغة جذراً استعارياً خرجت من فنائه الأسطورة وانما يرى أنَّهما يفيضان من النبع ذاته (ففي نمط التفكير الاستعاري توحد جذور التفكير الديني والأسطوري والشعري على حد سواء)[2] ولعله بذلك يشير بشكل خفي إلى علاقة الظاهرة الأسطورية أساساً في اختيار الاسم اللغوي الذي يدمغها بالتعريف المتداول ، فالإنسان استعمل المجاز لكي يخرج التعبير من مستويات التداول العرفي للغة ولكن ما لبثت هذه المجازات التي اقحمت أساساً لترصين اللغة أن انفصلت عن سياقها التأسيسي فتحولت معها إلى رمز موازٍ لنص اللغة ، ثم اصبحت نسقاً مغايراً لطبيعة الفعل الاخباري لها ،إذا ما علمنا ان المجاز لا يصطف في المنظومة الاخبارية للغة لكونه يبطئ الفهم أثناء التداول ، فاكتسب المجاز بفعل ذلك سلطة روحية املتها ظروف المغايرة والاختلاف والتقادم مما جعله بنية

(١) اللغة والاسطورة: ١٦ .

(٢) المصدر نفسه: ١٥ .

مستقلة ومنفصلة عن اللغة التي صنعته (فالأسطورة واللغة هما صيغتان لنزعة واحدة موحدة نحو التشكيل الرمزي... ذلك ان حدس الأسطورة لا يحصل من دون ايمان مثير للشفقة أكثر من كونه منطقياً لكنه فاعل وسط المؤثرات الأولية ومنذ البداية كانت الأسطورة ديناً بالقوة ويتضمن الفكر الأسطوري بأشكاله الأكثر بدائية كل الثراء الذي يستبق المثل الأكثر سمواً)[1] وبذلك فان الأسطورة ترتبط بنظام ديني تؤلف اللغة جوهره المعلن فاذا ما انهار ذلك النظام فان الأسطورة تتحول إلى حكاية دنيوية يتجرد السياق فيها من الحرمة السحرية التي تمنع انتهاكه (فعقلية الإنسان البدائي لم تكن تفرق بين اللغة والأشياء أو بين الأشياء ومسمياتها ففي عقلية الإنسان البدائي تكتسب المدركات الأسطورية العابرة أو الآلهة التي يخترعها الإنسان البدائي نتيجة لتجربته الحية مع الطبيعة وجوداً مستقراً داخل الكلمات... وأحياناً كما يقول كاسبرر يبدو اسم الاله وليس الاله نفسه هو المصدر الحقيقي للتأثر والتأثير)[2] فاللغة تنقل الانتماء من مجرد معرفة وجدانية تتأطر بالحدس والتخمين إلى مستوى المعرفة الثقافية التي تجعل الولاء حقيقة ، والتأمل يقينا ، عبر اجتراح ديمومة التبادل الرمزي بين فضاءاتها وتشكيلات التأويل حيث يفرغ الشعور حمولته الإشارية في مبرز محسوس تنتجه اللغة وبذلك فإنها تؤسطر انظمتها بطريقة لاواعية ما لبثت أن أصبحت هذه الأنظمة أصلاً مقدساً.

٢- المدرسة الانثروبولوجية:

وقد اهتمت هذه المدرسة بقراءة الأسطورة في ضوء موازاتها لقوى الطبيعة ذلك ان الإنسان العاجز أمام هيمنة وطغيان مظاهر الطبيعة أراد صناعة معادل

---

(١) اختلاق الميثولوجيا ،مارسيل ديتان،ترجمة مصباح الصمد،المؤسسة العربية للترجمة٢٠٠٨ط١ : ٢٥١ .

(٢) التفسير الاسطوري في النقد الادبي، سمير سرحان، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، إبريل ١٩٨١م: ١٠١ .

ثقافي يروض من خلاله الخوف الغريزي الذي يحاصره ويفكك من خلاله الظاهرة بطريقة بدائية (فكان يقوم بابتكار الالهة والكائنات العليا كرموز توازي أو تعادل ما في الطبيعة من مادة وهكذا تظهر الأساطير مثل حقول رمزية أمام الحقول المادية للطبيعة)[1] ، أصبحت معها الأسطورة بديلاً محايداً يفصل بين الإنسان والظاهرة الطبيعية وتتيح له ردم الفجوة بين الوعي بوصفه محصلة للتفكير وبين الحقيقة بوصفها امتيازاً معرفياً ومشروعاً مقدساً ؛ لذلك يرى ادوارد تايلور أنَّ الأساطير نوعان ؛ (أساطير نقية هي من اختراع الخيال المحض وأساطير غير نقية حبكها الخيال اعتماداً على أساس واقعي معها أساطير تاريخية تعتمد أحداثاً واقعية جرت في الماضي ومنها أساطير الملاحظة تنشأ من محاولة تفسير الرجل البدائي للظواهر والاحداث)[2] بينما يرى هربرت سبنسر في الأسطورة شكلاً من المزاوجة أو التداخل بين الاسلاف وظواهر الطبيعة وذلك عبر اللغة فمن عادة الإنسان أن يسمي اسماءه في ضوء حركة الطبيعة المحيطة به فالجد الذي اسمه رعد سيتحول بعد موته ونمطية التقديس والفجيعة إلى روح تهيمن على ظاهرة الرعد ومن ثم فانه يرى ان الأصل الطوطمي أصبح أساساً لنشوء الهامش المعرفي لتعريف الأسطورة لأنها في نظره (ما هي سوى نتيجة التباس لغوي في اسماء الاسلاف المقدسين فالإنسان البدائي كان يسمي اسلافه المقدسين لديه بأسماء ظواهر الطبيعة فالبعض كان يسمي نجماً والآخر نمراً والثالث قمراً ومع التطور التاريخي نقل الإنسان اتجاه تقديسه وتعظيمه من الاسلاف أصحاب تلك الاسماء الحقيقية إلى الأشياء المسماة بتلك الاسماء نفسها)[3] لذلك كانت قصص الأسطورة في حقيقة الأمر سيرة

---

(١) بخور الالهة : ٧١ .

(٢) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي، شمس الدين الكيلاني، دار الكنوز الادبية بيروت١٩٩٨ط١ : ٦٦ .

(٣) بخور الالهة : ٥٦ .

ذاتية لأولئك الاسلاف المقدسين قبل أن يفاجئها الانزياح بفعل التقادم وترهل القداسة لكي تكون سيرة لظواهر الطبيعية.

واذا كان وليام روبرتسون سميث يرى في الأسطورة بديلاً عن التعاليم في النظم الدينية اعتماداً على انتسابها التاريخي المحض لأنها (غير ذات وازع مقدس أو قوة ملزمة للعابدين)[1] فانه بذلك يجردها من سطوة الواقع السحري الذي يجعل التلقي يستقبلها بشروط غير منطقية ، لان الحركة الاعتقادية للطقوس التي تعد متممة للنص الأسطوري ومفسرة له أحياناً لا تكتسب شرعية الديمومة من دون أن تتمتع الكلمة بهامش مقدس ، يجعل تلقيها خالياً من المتابعة والمحاججة لان الأسطورة كلما تجردت من افتراضات التقديس استقبلها المريد بتبعية منقوصة ، وهو رأي لا يبتعد عنه كثيراً السير جيمس فريزر الذي يرى في الأسطورة تابعاً صوتياً للطقوس التي يعتقد بمركزيتها ذلك ان الإنسان (عندما كان يؤدي طقوس السحر كان يتلو أثناء الطقوس بعض العبادات والتعاويذ المكمّلة لها وفي مرحلة تالية لذلك حكى الإنسان هذه الأفعال فكانت الأسطورة)[2] ففريزر يعتقد أنَّ البدائي حين يعتمد على الحركة كجزء من آلية تشبهه بقوى الطبيعة ،فالحركة كانت الأصل والصوت ظلٌّ لها ، لكن الإنسان حين فقد قدراته التفسيرية لتلك الطقوس بسبب التقادم وكنتيجة من نتائج تأسيس المعبد كمؤسسة راعية للانتماء فان البديل الصوتي النصي صار هو المركز ، وتراجعت الطقوس لكي تكون تابعة له.

لقد نظرت المدرسة الانثربولوجية إلى الأسطورة أيضاً بوصفها تتويجاً للارواحية التي كان الإنسان البدائي يسبغها على ما يعتريه من مخاوف ، حيث أنه كان يرى أشخاصه الميتين في الأحلام ، وهم يزورونه أو يلهمونه بعضاً من الرؤى الباطنية ، مما جعله يؤمن بعدم فناء الروح وحلولها في بدائل

---

(١) بخور الالهة : ٧٢ .

(٢) المصدر نفسه.

رمزية لذلك آمن أنَّ الروح التي كان يعتقد بفنائها قد تعود لكي تتقمص رمزاً جديداً (فالثقافات البدائية تعتقد أنَّ لأرواح الموتى دوراً مهماً في حياة أسرها السابقة ومحيطها الذي عاشت فيه ابان حياتها الأولى كما تعتقد بأن تحرر الأرواح من أجسادها يعطيها نوعاً من القوة لا يمتلكها الأحياء)[1] وهي النظرية التي تطورت لاحقاً بإضافة فكرة(المانا) أي الروح الخفية أو القوة السحرية المتقمصة لجوهر الأشياء والمهيمنة التي تؤثر بطريقة غير محسوسة أو ملموسة لكنها تكفي لتنظيم الكون على وفق إرادة خفية تفرض انسيابيتها وشروط الاذعان لها (وبذلك أصبح الإنسان ملزماً بأن يرضيها وان يتخلص من غضبها وان يتقرب اليها بالقرابين والاضاحي والصلوات)[2] وهي عبادة أصبحت أساساً ثقافياً للعبادة الطوطمية التي رأت في جميع الظواهر أرواحا مهيمنة سرية.

٣- المدرسة الوظيفية:

وقد نظرت هذه المدرسة إلى الأسطورة بوصفها حاجة اجتماعية وضرورة واقعية ، ابتكرها الإنسان لأجل تنظيم حياته ، لذلك كانت ماهيتها المعرفية ظلا تابعاً لوظيفتها وبناء على هذا فأن مالينوفسكي في تبريره لاختلاقها (يعطي دوراً للحاكم أو الكاهن أو الزعيم في صنع الأساطير لأنها توفر له سقفاً عقائدياً وشعبياً لاستمرار دوره)[3] لذلك فانه فسرالعادات والظواهر والأخلاق بما يتواءم مع حاجة المجتمع لترصين علاقاته الداخلية ، حيث أنَّ لكل عادة أو تقليد أو شعيرة وظيفةً حيويةً في المجتمع (وكل أسطورة تسعى دوماً إلى تفسير شيء ما سواء علة ظاهرة طبيعية أو أصل مؤسسة أو عادة وهي تالياً في جوهرها حكاية تفسيرية تعليلية)[4] بينما وجد دوركهايم في الأسطورة حلاً يحوي في اعماقه

---

(١) دين الإنسان، فراس السواح، دار علاء الدين للنشروالتوزيع دمشق٢٠٠٤ط٤ : ٢٠٦ .
(٢) بخور الالهة : ٥٠ .
(٣) بخور الالهة : ٧٣ .
(٤) بنى المقدس عند العرب، يوسف شلحد ترجمة خليل احمد خليل دار الطليعة بيروت١٩٩٦ط١ : ٧٩ .

الأصل العميق للعناصر التي أدت إلى ظهور التجليات المعروفة لحركة المجتمع ، وان كان ذلك يجري بطريقة رمزية وغامضة (فلا يوجد دين بدون تصورات كونية والتي هي في نفس الوقت تأملات حول أشياء مقدسة)[1] فما هو موجود يمكن النظر إليه بوصفه نسيجاً من الرموز التي رمزتها الحاجة لكي تكون مكوّناً حاضنا يؤلف نسقاً ثقافيا متفرداً يخرجه من دائرة الابهام إلى فضاء التناسب.

بينما يرى ليفي برول أنَّ الحاجة الاجتماعية للأسطورة لا تنبع من ذرائعية مختارة ومحسوسة ، وأصر على ذلك معظم علماء السوسيولوجيا ، وانما الأصل في نشوئها زيادة التلاحم العاطفي بين قوى المجتمع (فلم تنشأ الأساطير والطقوس الجنائزية وعمليات السحر والزراعة فيما يبدو من حاجة الرجل البدائي إلى تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً قائماً على العقل لكن هذه نشأت استجابة لعواطف الجماعة القاهرة)[2] لكنها استجابة وظيفية_ في نظري_ لأنها تتحدد في ضوء معيارية العلاقة بين الذات والموضوع ، وبما يصنع التسويغ الملائم أو البرهان الكافي ، للعناصر المؤثرة في زيادة التلاحم المجتمعي ، فالموت كان مصيراً مجهولاً وأفقاً مغيباً بفعل غياب الادراك لما يجري بعده ، لذلك كانت الحاجة لتأثيث أفق ثقافي يرمم تلك الفجوة ويزيل الخوف تبدو مصيرية ، الامر الذي جعل الانسان يحاول تجاوز ذلك القلق الوجودي ، بترسّم وقائع حياة متخيلة تهزم فكرة الفناء التي تؤرقه (فأقصى مخاوف الإنسان خوفه من الموت ، وأقصى طمعه هو الاستمرار والخلود بعد الممات ، وان هاتين العاطفتين تتعاونان على صياغة معتقد يقسم الإنسان إلى كيانين ؛ الاول مادي والآخر روحاني فاذا كان الموت مدركاً كيانه المادي كما تعلمنا الخبرة اليومية ، فان الكيان الروحاني سوف يجتاز واقعة الموت ويترك سكنه

---

(١) الدين والتصور الشعبي،تأليف وترجمة السيد الاسود.المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة٢٠٠٥ط١ : ٣٤ .

(٢) الأساطير،احمد كمال زكي،الهيئة المصرية للكتاب٢٠٠٢ : ٩- ١٠ .

المؤقت الذي آل إلى التلف إلى مستوى آخر للوجود يتمتع فيه بالحياة الابدية)[1] فهي تسدّ الفراغ الذي تصنعه فجيعة الموت بصناعة واقع افتراضي تؤثثه معرفياً لكي يمكن تقبّله والإيمان به فلا غرابة ان نجد يوري لوتمان يعرّف الأسطورة بأنها (نص ثقافي ابدع داخل الثقافة استجابة لحاجة اجتماعية)[2] ، ولعل من اهم موجبات تلك الحاجة هي مواراة الغياب الذي يفترس به الموت مخيلة الانسان.

٤- المدرسة البنيوية:

وهي المدرسة التي رأت في الأسطورة ميداناً لعلاقات دفينة وسرية يستبطنها النص ، تتضمن رؤية اجمالية للحياة الإنسانية تتبع نشاط المعنى داخل اللغة وعلاقاته المفاجئة ، ويبحث في نتائج تمظهراتها بوصفها نظاما خارجا على سلطات السياق السائد ، فالأسطورة لدى شتراوس (لغة رمزية وان التفكير الأسطوري ليس متخلفاً أو سابقاً على التفكير المنطقي بل هي تفكير منطقي شديد التماسك)[3] فهو يتعامل معها بوصفها بنية خارجة على سياق تداولها المألوف وهو سر خلودها وتنتظم في نسق صنعته وتمتثل لمهيمناته لذلك نجدها -على الرغم من عشوائية التركيب الذي يطغى على البناء الكلي لها- تحمل أجنة للوعي تكاد تكون واحدة ، فلا غرابة اذن ان نرى تشابهاً بنيوياً في نمطية الأداء الوظيفي لأسطورة ما في أماكن متعددة ، فأنانا السومرية كانت هي عشتار البابلية وفينوس الرومانية وافروديت اليونانية وعشتاروت الكنعانية ، الامر الذي يجعلنا نؤمن أنَّ مغزى الأسطورة لا يتضح من العناصر البنائية التي تتركب منها بل من مجموع الصور التي تنتظم في معنى ، والمكونة لتلك العناصر كالبنية اللغوية تماماً ، فلكل أسطورة كيانها الخاص ولكل منها مغزى تسعى إلى تأسيسه ، يوصلها بالأصل الذي انبثقت منه وهو لدى شتراوس

---

(١) دين الإنسان : ٣١٨ .

(٢) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي : ٨٣- ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه: ٨٥ .

اصل مركزي لذلك فقد دعا إلى دراسة الأسطورة (ضمن نسق ترابطها البنيوي خارج التاريخ فالمهم عنده آلية ترابطها البنيوية المتزامنة ، معطياً الأهمية للنسق والنظام على حساب تتبع تاريخية الظاهر أو نموها... فالأساطير وأنظمة القرابة تتجلى عنده كعلامات علينا كشف دلالتها التي تخفي وراءها نماذجها أو نظامها البنيوي)[١] فالأسطورة لديه كائن لغوي يتأسس من وحدات تشابه الوحدات الصوتية التي تنتظم في نسيج اللغة (والوحدات المؤلفة هذه لا تكتسب دالة إلا بطريقة تركيبها لـرزم علاقاتها مع بقية الوحدات الداخلة في تركيب الأسطورة)[٢] فهي علامة يتوجب أنسقتها ، وتتألف من عناصر متراكمة خاضعة لقوانين النسق الكلي ومن ثم فان إعادة تفكيكها وبنائها يتيح بوضوح معرفة الخواص النهائية التي صنعت ذلك النسق (فالنسبة تحمل أولاً وقبل كل شيء طابع النسق أو النظام فالبنية تتألف من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها ان يحدث تحولاً في باقي العناصر الأخرى)[٣] والعلاقة الجوهرية التي تحدد النسق تكون متحولة تبعاً لآليات التأثير الذي تفترضه ؛ لذلك لا يمكن ادراكها ادراكاً تجريبيا على مستوى ظاهري الا من خلال تفكيكها وعزلها عن ظروف التزامن الذي يحركها (فمفهوم البنية هو مفهوم العلاقات الباطنة الثابتة المتعلقة وفقاً لمبدأ الاولوية المطلقة للكل على الاجزاء بحيث لا يكون من الممكن فهم أي عنصر من عناصر البنية خارجاً عن الموضع الذي يشغله داخل تلك البنية أعني داخل المنظومة الكلية الشاملة)[٤] وعلى وفق ذلك فقد حاول ليفي شتراوس ايجاد قرائن من المعقولية توائم بين البنية الاجتماعية للأسطورة ، والبنية اللغوية من خلال متابعة شبكة

---

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي: ٨٣- ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه: ٨٥ .

(٣) مشكلة البنية، د.زكريا ابراهيم، مكتبة مصر للطباعة، القاهرة١٩٩٠ط١ : ٣١ .

(٤) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي: ٣٥ .

التحولات التي صنعتها (فنظام القرابة هو أشبه ما يكون بالنسق اللغوي لأنه لا يتحدد على مستوى الحدود بل على مستوى أزواج من العلاقات.. تمثل نظاماً مستقلاً من التقابلات.. والواقع أنَّ مضمون الأسطورة لا يمثل العنصر الأهم من عناصرها... لان حقيقة اية أسطورة انما تنحصر في تلك العلاقات المنطقية الخاوية من كل مضمون أو بالأحرى تلك العلاقات المتسمة بخصائص ثابتة تستوعب كل ما لها من قيمة علمية)[1] فالبنية اللغوية في نظر البنيويين هي من أسس للعلاقات الثقافية اللاحقة لذلك يرى شتراوس أنَّ أية أسطورة (ما هي إلا تحوير لأساطير أخرى وهو قول له معنيان ؛ أنَّ التحوير وراثي لان راوي الأسطورة لا يخلق قصته من العدم بل يروي قصصاً سمعها من قبل سواء أكان على وعي بالتحويرات التي لابد من ان سيدخلها ام لم يكن ، وان التحوير فكري من حيث ان الأسطورة تتصل بغيرها من الأساطير)[2] وهو التحوير الذي لا يمكن قراءته بوصفه فعلاً اعتباطياً ، لأنه يدخل في اطار التشكل الذي تصنعه الدلالة الجديدة في مزاحمتها وتوازيها مع الأساطير الأخرى والذي سيشكل انزياحات وتقاطعات متناظرة ، تتواءم تبعاً لعلاقة البنية مع سياقها وخارجة على شروط النظام التاريخي الذي يراه آخرون مهيمناً ، لان الجوهر عند البنيويين يكمن في البنية وليس عبر السياقات المحايثة التي أثرت فيه لذلك فهم يرون أنَّ تحديد نشأة الأسطورة يعني وضع حد لحياتها لأنه سوف يكبّل النسق الحر الذي سعوا إلى تأكيده تماماً كالأنساق اللغوية التي تضمر علاقاتها بطريقة رمزية عبر سلسلة التحولات التي يكتنزها السياق ، لذلك رأى شتراوس أنَّ أساطير الشعوب تقترب من بعض وبما يوهم أنَّ الاصل واحد ولقد علل ذلك بتشابه الوظيفة التي تجعل الدلالة مفتوحة لكل

---

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي: ٧٩- ٨٠ .

(٢) البنيوية وما بعدها ،جون ستروك ترجمة محمد عصفورعالم المعرفة٢٠٦ في شباط١٩٩٦ : ٥٣ .

الاحتمالات الأمر الذي جعل رولان بارت يعتقد (أنَّ الأسطورة كلام ينتمي إلى السيميولوجيا)[1] فتزاحم الاحتمال يجعل المعنى يبدو مشروعاً مشتركاً وحاجة الإنسان البدائي للاحتمال تبدو موازية لحاجته للحقيقة لأنَّ الاحتمال يعني في بعض جوانبه أسطرة المحال لكي يبدو ممكناً.

٥- المدرسة النفسية:

يعد سيجموند فرويد صاحب نظرية التحليل النفسي رائد هذه المدرسة التي رأت في الأسطورة فعالية سايكلوجية ، لذلك فانه حاول الربط بين الحلم والأسطورة بوصفهما معطيين ثقافيين يشتركان في الوظيفة والنسق ذاتيهما ، فالحلم أسطورة فردية يتحرر فيه اللاشعور من ثقل الممنوعات وسلطان الكبت اللذين يؤرجحان السلوك في اطار سلبي ، اذا ماعلمنا أنَّ قوانين المجتمع الأخلاقية والاجتماعية تجبر الإنسان في نظر فرويد على الخضوع لأنظمتها القسرية ، فتدجن رغباته مما يجعل الانسان يجد في الحلم وسيلة لتفريغ تلك الرغبات المكبوتة بطريقة رمزية ، وهي الآلية نفسها التي تمارسها الأسطورة التي يعتقدها فرويد حلما جماعيا ، إذ إنها تحاول تنفيس الرغبات الجماعية المؤجلة التي منعتها سلطات الواقع والتاريخ لكي تخرج في شفرات رمزية مكتوبة (ففي الأسطورة كما في حال صاحب الحلم يخضع لتحولات سحرية ويقوم بأفعال خارقة هي انعكاس لرغبات وأمانٍ مكبوتة تنطلق من عقالها بعيداً عن رقابة العقل الواعي الذي يمثل دور الحارس على بوابة اللاشعور فالأسطورة والحالة هذه ملأى بالرموز التي ان فسرت زودتنا بفهم عميق لنفس الإنسان الخافية ورغباته المكبوتة)[2] وقد حاول فرويد قراءة الأسطورة في ضوء الفرضيات التي طرحها ، كجريمة قتل الاب والحنين إليه فيما بعد بما سماه الحنين للأب الميت

---

(١) هسهسة اللغة ،رولان بارت ترجمة منذر عياشي،مركز الانماء الحضاري حلب سوريا١٩٩٩ : ٩٨ .

(٢) مغامرة العقل الأولى : ١٦ .

ولعل قراءته قتل مردوخ للإله ابسو في ضوء تلك النظرية قراءة مشابهة لفرضية عقدة اوديب لذلك فهو استقدم الملحمة الرافدينية في (استخدام أساطير فصل السماء عن الأرض لتوكيد وجهة نظره في سيطرة عقدة اوديب.. فالرغبة المكبوتة في لا شعور الطفل والمتعلقة بأبعاد الاب والاستئثار بالأم تجد متنفساً لها في عالم الأسطورة)[1] فالحنين للأب الميت الذي قتله يجعله يستعيره رمزياً وبشكل متورم ومضخم، لكي يسد ثغرات الذنب التي تحاصره لذلك فهو يعمد إلى الاستعانة بذلك الماضي بطريقة مبتكرة، لان التجربة علمته أنَّ يستدين بعضاً منه في ترميم حاضره (فيعود القهقرى إلى تجربة مر بها وهو طفل حينما كان يشعر ان أباه يحميه ويعتقد انه أوتي حكمة عالية وقوة وهو يستطيع ان يكتسب حب أبيه وحمايته بإطاعة أوامره)[2] فرمزية الأب تتجلى في محورين؛ الأول المثال البديل الذي حلت فيه روح الأب والثاني التعاليم التي يعتقد أنَّ الأب سوف يرضى بتطبيقها لذلك فقد تعامل الإنسان مع الرموز الأسطورية في ضوء تبعية أبوية ولعل اطلاق مصطلح الشيخ على رجل الدين الإسلامي بغض النظر عن عمره أو البابا على رجل الدين المسيحي أو الحاخام (الحكيم)- التي هي صفة ابوية -على رجل الدين اليهودي يحمل دلالة رمزية تعويضية لأنها جميعاً تحمل معايير ردم الحنين للاب المقتول.

أما كارل يونغ فقد أخرج اللاشعور الذي كان امتيازاً فردياً لدى فرويد إلى محيط جمعي، وخالفه في النظرة إلى الحلم والأسطورة بكونهما نوعاً من (التعويض الرمزي عن رغبات لم يقيض لها ارضاء حقيقي فالصور والخيالات المتبدية في الحلم والأسطورة لم تكن في وعي الفرد الشخصي في يوم من الأيام ولذلك فإنها لم تكبت والاصح ان نقول إنها عاشت في اللاشعور الجمعي)[3]

---

(١) مغامرة العقل الأولى: ٣٨.

(٢) الدين والتحليل النفسي: ١٦.

(٣) مغامرة العقل الأولى: ١٧.

لذلك فهو لا يرى فيها تطهيراً للوعي ، أو نزوعاً للرغبات المؤجلة ، وانما تكمن أهميتها في كونها مستودعاً للمعرفة ، لان الرمزية التي تختزنها تتيح التعدد الكافي لتشكيل رموز متناظرة تنتظم لتؤلف ماهية سريّة متفق عليها اسماها الانماط العليا البدئية واسند اليها (مهمة انتاج هذه الرموز في اللاشعور الجمعي وهذه الانماط موروثة جماعياً وتمثل التشكل النمطي لردود فعل الإنسان ازاء الخطر والخوف والطبيعة والكراهية والحب والولادة والموت والمرض)[1] لذلك فالأسطورة في رأيه تعيدنا إلى لحظة البدايات التي أثثت علاقات الإنسان وسلوكه بمميزات محددة ومن ثم كلما اتسعت دائرة الرمزية الناتجة عن ذلك ، اقترنا من حدود معرفتنا وفهمنا لشروط انسانيتنا المختفية في تضاريس اللاوعي الجمعي وهو الامر الذي جعل جاك لاكان يعتقد أنَّ الأسطورة تقدم لنا مفتاح الحل لمعرفة اللاشعور لان (مفتاح اللاوعي هو كونه يحدث تأثيراً كلامياً أي كونه بنية لغوية لذا ينبغي لنا أن نستكشف اللاوعي من خلال عالم اللغة)[2].

أما اريك فروم فإنه يرى في الحلم والأسطورة نتاجاً لواقع لاعقلائي يتميز باللغة الرمزية التي تعيد انتاج ماهيتها لضرورات اجتماعية (وهي اللغة التي تنطلق بالخبرات والمشاعر والأفكار الباطنة كما تنطلق لغتنا المحكية عن خبرات الواقع مع فارق هام [كذا]يكمن في شمولية لغة الرمز وعالميتها وتجاوزها لفوارق الزمن والثقافة والجنس)[3] لأنها لغة باطنية منسية ترفل بالرموز التي تنقل الحاجة من اثر محسوس إلى آخر تخميني.

---

(١) بخور الالهة : ٤٠٥ .

(٢) اللغة الخيالي والرمزي، جاك لاكان اشراف مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف الجزائر٢٠٠٦ : ٦٤ .

(٣) اللغة المنسية، اريك فروم ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي بيروت١٩٩٥ط١ : ٢٠٩ .

الأسطورة لغة

والأسطورة في اللغة العربية من الفع(سطر) وهي بمعنى التقسيم والترتيب فالكلام المسطور المصفوف في تراتبية مكتوبة يكتسب صفة الأسطورة قديماً (والجذر سطر على وجه التحديد من أقدم الجذور في اللغة العربية فهو يرد في المعجم النبطي بصيغة سطر وسطّر وسطرين وكلها تدل على الكتابة والوثائق والمدونات كما يرد في المعجم السبئي بصيغة سطر وهسطر واسطر بالمعنى نفسه)[1] ولعل اقترانها بالكتابة هو ما جعل القرآن الكريم ينظر للمنجز الثقافي السابق له بوصفه (أساطير الأولين) ، وهنا علينا التنبه الى حقيقة جوهرية ان ذلك الاصطلاح في القرآن الكريم لم يتبنّه النص المقدس وصفا للظاهرة وانما كان نقلا على لسان الاخر المتضاد ففي مجمل اتيان القران على اصطلاح اساطير الاولين انما كان ناقلا لوجهة النظر الاخرى وبذلك لايمكن عده وجهة نظر قرآنية في الحكم على المنجز السابق بوصفه اباطيل كما استقرأ المفسرون ذلك لاحقا.

ويرى ابن منظور (ان سطر السِّطر والسَّطر ، الصف من الكتاب والشجر والنخل... والجمع من كل ذلك أسطر وأسطار وأساطير وسطور ويقال بنى سطراً وغرس سطراً والسطر الخط والكتابة وفي التنزيل (وكل صغير وكبير مستطر) والأساطير ، الأباطيل أحاديث لا نظام لها واحدثها سطار واسطارة بالكسر واسطير واسطيرة واسطور وأسطورة)[2].

وربما تبادر إلى ذهن بعضهم أن أصل المفردة جاء من أصل غير عربي (فحاول بعض العلماء أن يرجعوا كلمة أساطير إلى **istoria** الاغريقية مثل ج. جوليوس في القرن السابع عشر ثم أقرّه ج. وفريتاج)[3] وقد ناصر بعض المفكرين العرب هذا الزعم فنجد الدكتور جواد علي يرى أنّ (اللفظة من

---

(١) العرب والغصن الذهبي : ١٤ .

(٢) لسان العرب : مادة سطر

(٣) فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، د.فضيلة حسين.دار اليازوري بيروت٢٠٠٩ط١: ١١٣

الألفاظ المعربة وهي istoriya في اليونانية Historia في اللاتينية وقد أطلقت عندهم على كتب الاساطير والتاريخ ويظهر أنّ الجاهليين قد أخذوها من الروم قبل الإسلام واستعملوها بالشكل المذكور وبالمعنى نفسه أي معنى تاريخ وقصص)[1] ، لكننا وجدنا أنّ كلمة سطر متداولة في السريانية التي تعد وسيطاً انتقالياً بين اللغة العربية واليونانية جغرافياً وهي اخت شقيقة للغة العربية (حيث ترد كلمة سرتو serto وسرتو sourto بمعنى السطر)[2] وفي ذلك دليل على استعارة اليونانية للمفردة من العربية عبر اختلاطها الوثيق بالسريانية.

امّا الوزن الصرفي لكلمة أسطورة فهو (افعولة)[3] مثل اكذوبة واحدوثة وألعوبة وجمعها أساطير على وزن أفاعيل مثل ألاعيب وأعاصير وأكاذيب وأحاديث ، وغايتها التكرار والاستمرارية للفعل داخل الحدث ، فالزمن في "ضحكة" متوقف عند حدوث الحدث ومنقطع في شرطيته بوصفه تسليماً تمَّ وانتهى فاكتسب شرعية الثبوت والتصديق ، بينما تحافظ الدلالة على استمراريتها وحركيتها حين يصبح الحدث أضحوكة وهو الامتداد الدلالي الكافي الذي أعطى لدلالة الأسطورة قوة وحركة مستمرة لأنه أصبح معنياً بالأخبار القديمة المدونة التي يمتد تأثيرها بامتداد حركة الزمن داخل بناها الاشارية ، ويرى الدكتور أحمد داود (ان كلمة واسطرا العربية السريانية انتقلت إلى اللاتينية حيث إنّ الواو في اللاتينية هي E فصارت تستخدم للتعبير عن ذات المعنى الذي انحدرت منه السطور واليوم تستخدم[كذا] الكلمة ولا أحد في الغرب يعلم من أين جاءتهم وما مصدرها في حين انها انتقلت مع غيرها من مئات الكلمات العربية إلى الغرب عبر البوابة اليونانية)[4] وهو انتقال

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، د.جواد علي جامعة بغداد١٩٩٣ط٢ : ٣١٨/٨ .

(٢) العرب والغصن الذهبي : ١٤ .

(٣) للمزيد ينظر معاني الأبنية في العربية، د.فاضل السامرائي، جامعة الكويت١٩٨١ط١ : ٧٠ .

(٤) تاريخ سوريا القديم المركز، د.احمد داوود، دار الصفدي دمشق ٢٠٠٤ط١ : ٨٧ .

سلب الدلالة بعضاً من هامشية المعنى الذي افترضته العربية بالنظر لخصوصية كل لغة ، وتبعية ذاكرة المعنى داخلها الى الاصل الدلالي الذي نشأت نتيجة له أولاً ولنمطية استقبالها أو أدائها العرفي لدى كل شعب من الشعوب في صناعة ظل المعنى الابتدائي للكلمة الذي يضيف هامشا من اللاشعور الثقافي لها ثانياً ، فأصبحت في اليونانية قصصاً وحكايات تاريخية بينما ظلت في العربية تحمل معاني الأفكار المسطورة التي تحمل أثراً روحياً مقدساً تلك القداسة التي أصبحت شرطاً معيارياً في أداء النص الأسطوري وفيصلاً بنيويا بين الأسطورة والخرافة (فالأسطورة لها علاقة بالمعتقد الديني وأبطالها من الملائكة والجن بينما الخرافة والحكاية الشعبية يتكون أبطالها من الأنس والجن)[1] وبذلك فهي نشاط أدبي يختزل أثراً ميتافيزيقيا ومن ثمّ فهي (ليست محاولة فلسفية لتوضيح طبيعة الأشياء بالرغم من أنّ الرغبة للتفسير والتوضيح موجودة هناك ولكن يجب أنْ تفهم الأسطورة على أنّها نابعة بالأحرى من رغبة الإنسان في ان يجعل من العالم شكلاً يمكن السيطرة عليه من خلال عملية التخيل)[2] وهو تخيل وفهم لابد أنْ يكون ممزوجاً بهامش من الرمزية والقداسة الكافيتين لتقبله بغير تمحيص أو مراجعة ، فالرمزية تسعى لإنتاج منطق يتجاوز الأسس المتعارف عليها تداوليا وصناعة معنى رديف لا يرتبط باللغة في صيغتها الاخبارية المتوارثة (فثمن التواطؤ في المعنى بالنسبة له انما هو خلق رمزية لا ارتباطات لها في اللغة الطبيعية)[3] لان في المقدس الذي هو في حقيقته شكل من اشكال الافتراضات الرمزية بؤرة للمعنى لا يحددها الوعي لوحده وانما يشترك في بلورتها اللاوعي أيضاً ، فحيث يحكم الوعي ويحدد ويمفصل النشاط الذهني

---

(١) فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ : ٢٨ .

(٢) سومر أسطورة وملحمة ،د.فاضل عبدالواحد ،دارالشؤون الثقافية بغداد١٩٩٧ط١ :٨٧.

(٣) في التفسير ،محاولة في فرويد ،بول ريكور ترجمة وجيه اسعد،دار اطلس دمشق٢٠٠٣ط١ : ٥٢ .

للانسان فان سلطة المقدس اللاشعورية تجعل التلقي غير خاضع لشروط المنطق لأنه ينمو في ضوء معيارية حرة تنتمي إلى أصل خارق.

الأسطورة اصطلاحاً:

الاسطورة حكاية غرائبية تنتمي في ابنيتها الى اصول غيبية غير خاضعة لمعيارية زمانية فهي تنتمي للاصول الاولى التي شكلت الوعي البدائي للانسان وتقدم فرضياتها في حدود المنطق الابتدائي للبشرية بما تقدمه من اجابات فانتازية تروض القلق القديم للانسان عبر احالة اسئلته الاولى الى منطلقات لاتقبل الفرز والمحاكمة وقد عرف فراس السواح الاسطورة بانها حكاية مقدسة مؤيدة بسلطان ذاتي والسلطان الذاتي للاسطورة هنا لايأتي من اية عوامل خارجية عنها بل من اسلوب صياغتها وطريقة مخاطبتها للجوانب الانفعالية وغير العقلانية في الانسان[1] فالاسطورة تقوم على مفهوم زماني هلامي لامكاني محدد بشروط ثابتة لذلك فانها تقرن بداية الزمن دوما الى بدايات مبهمة وان جعلت نقطة البداية مرتبطة عادة بفعل يشير اليها لكننا لايمكن ابدا رصد تلك البداية على وفق مستويات زمانية معروفة.

والأسطورة عادة تهتم بالكائنات العليا والحوادث الكبرى ، فهي تبحث في تشكل الأرض والسماء والبحر ، وخلود الإنسان والحيوان ، والكوارث الطبيعية الكبرى ، والخصوبة بنسقيها الجنسي والطبيعي ؛ كما أنها تروي مغامرات الآلهة وعلاقاتها مع الإنسان ؛ وتتناول أهم أسباب الحضارة ؛ وتبيّن أهمية التنظيم سواء على صعيد الكون أو المجتمع. كما تقارن بين الفوضى والشر ، وتقدم تصوراً معيناً حول العالم الأسفل ؛ وهناك نوع من الأساطير يلقي الضوء على عملية التصارع بين الأنماط المعيشية المتباينة ، وهذا التنوع في اهتمامات الأسطورة يعكس مدى الحاجة إليها ، والدور الذي كانت تؤديه في إطار المجتمعات القديمة التي كانت

---

(١) ينظر دين الانسان:٥٨.

الأسطورة تشكل بالنسبة لها وعياً أولياً ، تتعرف من خلاله إلى أصول الأشياء ، وتعمل اعتماداً عليه ، من أجل اكتشاف جوانب العالم المجهول المحيط بها ، الذي كان يمثل موضوعاً غنياً لتساؤلات مستمرة.

أما أبطال الأسطورة ، فهم عادة من الآلهة ، كل إله يتحكم بقوة ما ، أو أنه بالأحرى يمثل خاصية ما ، قد تكون طبيعية وقد تكون اجتماعية ؛ لكن الآلهة ليسوا جميعاً على المستوى نفسه من الأهمية ؛ فأساطير كل مجتمع تكشف النقاب عن أسماء آلهة كبار يشرفون على الأعمال التي ينجزها الآلهة الأقل شأناً. إلى جانب الآلهة ، نرى في أساطير عديدة ، إسهام بعض المتميزين من البشر في نسج الأحداث ، والدخول في عالم الآلهة ، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على مدى أهمية وضرورة إيجاد نقاط اتصال بين عالم الآلهة وعالم البشر - من دون الخلط بين الاثنين- وذلك لتحقيق عملية التواصل بينهما ، وبيان مدى حاجة كل منهما إلى الآخر ؛ فالآلهة تخلق البشر ، تنظم الكون ، وتهيئ مستلزمات الخصب ، وتحمي المدن ؛ والبشر من ناحيتهم يقدمون القرابين ويؤدون أعمال السخرة ، كما يأتمرون بما ترغب فيه الآلهة. ويبنون المعابد ؛ عالمان يحتاج كل منهما إلى الآخر. فالآلهة تؤكد قوتها في مواجهة العجز البشري ، والبشر يعملون على تخطي ضعفهم من خلال اللجوء إلى قوة الآلهة عبر الخضوع لها ؛ ولعل تمرد الأسطورة على التحديد الزمني مرده الخاصية التجريدية التي يتميز بها الزمان مقارنة بالمكان. فالذهنية الأسطورية لم تستوعب المكان المجرد ، لأنها لم تتمكن من تجاوز الحسية المكانية ، كل ما هنالك أنها أضفت على أمكنة معينة صفات خاصة ، مهدت لظهور فكرة المكان المقدس الذي تجسد لاحقاً في المعبد. أما الزمان ، فقد ظل خارج نطاق التحديد الحسي ، لذلك كانت الأحداث الأسطورية تنسب عادة إلى الزمن البدئي الذي لا يحدد بأي مقياس ، إلا أنه مقابل ذلك تجلت فكرة دائرية الزمان ، وإمكانية العودة المستمرة - ولو رمزياً- إلى البدايات الزمنية الأولى ، فاكتسبت هذه أهمية فائقة ، بلغت حد القداسة. ومن هنا كانت احتفالات

رأس السنة مناسبة كبيرة ، سعت المجتمعات القديمة من خلالها إلى تجديد ذاتها ، لأنها كانت ترى أن الاندماج مع اللحظة الزمنية المقدسة يجسد عملية تطهيرية شاملة ، يتم التحرر بفضلها من كل الشرور السالفة.

القران والذاكرة الاسطورية

في ظل الأمية الشاملة على مستوى التدوين وحفظ الذاكرة المكتوبة لم يكن العربي يدوّن او يستنسخ سوى الكتب الروحية واسجاع الكهان وبعض الرقى والتعاويذ المستمدة من عقائد وثنية لذلك عمد القرآن إلى إيجاد قطيعة ثقافية ونفسية بين العرب ومدوناتهم القديمة ، وقد اجمعت معظم معاجم اللغة ان اساطير الاولين تعني الاباطيل[١] ، (ويبدو أن الآيات المكية كانت تركز على التدوين والاكتتاب في حين صارت الآيات المدنية تركز على القراءة والتلاوة ولعل هذه الدلالة الشفوية هي التي جعلت الكلمات تكتسب في عصر التدوين معنى الأباطيل والأكاذيب والأحاديث التي لا نظام لها)[٢] لذلك كانت غاية النص القرآني المكي في ايراد ذلك لكي تكون مناسبةً للشطب المعرفي على الثقافة القديمة ، الامر الذي جعل الخطاب يمر بمستويين: الأول يكمن في تبطيل وتسخيف الفكر الديني الوثني المتمثل في اسجاع الكهان ووصايا المصلحين ومدعي النبوة قبل الإسلام فكان ذلك الاقتران كافيا لتسقيط تلك الثقافة من التحكم باللاشعور المعرفي للمكيين كونها أساطير الأولين ، والثاني يتمثل في ترسيخ النص القرآني كمعطى لايمكن موازاته مع نصوص مماثلة سابقة عليه عبر تسفيه الخطاب المتسلط على ذهنية المكي ، لذلك عمد القرآن إلى إحداث شرخ معرفي لدى العرب من خلال إعلان شطبه على التراث

---

(١) ينظر لسان العرب مادة سطر ، ولعل من الملاحظ هنا ان هناك قرابة دلالية اسهمت في نحت كلمة باطل وأباطيل بينها وبين بيت ايل الذي كان رمزاً للرفض والخوف عند العرب (ينظر الكهانة العربية د. توفيق فهد : ١٦٢).

(٢) العرب والغصن الذهبي : ١٣ .

الروحي الجاهلي من جهة ، أو اعلانه ان الكتب الدينية التي سبقته كانت محرّفة كجزء من آلية تحييد الفكر القبلي فيكون ذلك فرصة لبناء مشروعية تأسيسية لخطابه الجديد من جهة اخرى(وقد ذهب شبرنكر وهو من الزاعمين أنّ الرسول كان يكتب ويقرأ إلى أنّ النبي قرأ كتاباً في العقائد والأديان وأخبار الماضين وقد زعم أن اسم الكتاب هو "أساطير الأولين")[1] ، ولربما أخذ رأيه الافتراضي هذا من قوله تعالى{وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً }[2] وفي ظني أن هذا الزعم يظل استنتاجاً منقوصاً لا يستند على أثر مدون أو متناقل شفوياً لدى العرب ، لان من الثابت لدينا أن العرب جمعت في منجزها الشعري والخطابي مجمل مآثرها وأخبارها وعقائدها ، فلا يمكن أن تتجاهل هذا الاثر المهيمن لو كان موجوداً حقاً ، ذلك أننا رصدنا ذكرا واضحا وجليا في التراث الشعري الجاهلي فضلا عن التراث الميثولوجي الجاهلي للتوراة والانجيل والزبور في شعرهم الذي وصل الينا ، وليس هناك مبرر يمنع ذكر أساطير الاولين إن كانت متداولة أو كانت هاجسا مؤثرا في الضمير الجمعي أو النخبوي لدى العرب فقد جاء في شعر امرئ القيس ذكرٌ للزبور:

اتت حجج بعدي عليها فأصبحت كخط زبور في مصاحف رهبان[3]

أو قوله أيضاً:

لمن طلل ابصرته فشجاني كخط زبور في عسيب يماني[4]

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام : ٣١٨/٨ .

(٢) سورة الفرقان الآية : ٥ .

(٣) ديوان امرئ القيس شرح وتعليق مصطفى عبدالشافي دار الكتب العلمية بيروت٢٠٠٤ط٥ : ١٦٣.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٥

وقوله ايضا:

كأنه راهب في رأس صومعة　　يتلو الزبور ونجم الصبح ما طلعا[1]

وكذلك قول السموأل في ذكر التوراة :

وبقايا الأسباط أسباط يعقو　　ب دارس التوراة والتابوت

وانفلاق الأمواج طورين عن مو　　سى بعد الملك الطالوت[2]

وهناك ذكر للإنجيل أيضاً في قول عدي بن زيد العبادي:

واوتينا الملك والإنجيل نقرؤه　　نشفي بحكمته احلامنا عللا[3]

وقد سمت العرب حكم لقمان وأقواله بالمجلة وفي ذلك يقول الشاعر الجاهلي:

مجلتهم ذات الإله ودينهم　　قويم فما يرجون غير العواقب[4]

وقد وردت لفظة أساطير مقرونة بالأولين تسع مرات في القرآن الكريم لكن اللافت في الأمر أنّها نزلت جميعاً في مكة ، واذا مافترضنا اختلافا جوهريا بين طبيعة الخطاب القرآني المكي والمدني ، فان ورودها في مكة يحمل سمة ثقافية بالدرجة الاولى ، ربما تكون الغاية منه احداث شرخ ايديولوجي لدى المكيين المشبعين بثقافتهم الاولى ، وقد وردت (أساطير الأولين) في ثماني سور مكية صريحة ، ووردت أيضاً في سورة مدنية واحدة جاءت سبع آيات منها فقط في مكة ، كانت حصة أساطير الأولين في واحدة من تلك الآيات المكية السبع[5] ، ولعل ذلك القاسم المشترك في تلك الآيات ينقلنا لطبيعة الخطاب

---

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام :٦٤٦/٦ .ولم اعثر على البيت في ديوان امرئ القيس

(٢) ديوان عروة والسموأل:٨٢دار صادر بيروت ١٩٨٥ ،ولم اعثر على نسخة محققة لديوان السموأل .

(٣) ديوان عدي بن زيد العبادي حققه وجمعه محمد جبار المعيبد منشورات وزارة الثقافة والارشاد بغداد١٩٦٥ط١ :١٦٠ .

(٤) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام : ٦٧٨/٦ .

(٥) ينظر مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسي دار انتشارات ايران١٤٠١ط ١ : ٧٩٤/٧ . ينقل عن ابن عباس ان سورة الانفال كلها مدنية إلا سبع آيات نزلت في مكة تبدأ من=

المكي الذي اقترب كثيراً من الذاكرة الثقافية المتوارثة فكانت الجمل القصيرة والايقاع المتسارع وتكثيف الايحاء فضلا عن الاعتراف بالآخر تؤلف اقتراباً بنيويا من سجع الكهان ، فاعتمد على الابلاغ بالجمل القصيرة التي تؤدي غرضا ثوريا مفتوحاً واعتماد الكسب والاقناع الوجداني عبر تحييد المنظومة المعرفية المتوارثة للآخر حينا ، أو التشكيك فيها في أحيان أخرى مع ترك المجال مفتوحاً وحراً في الاختيار كعادة أية ايديولوجية ناشئة وفي أطوار التأسيس فكان {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ}[1] على عكس الخطاب المدني الذي امتاز بقطبية أحادية ، وصار تشريعياً أكثر من كونه خطاباً إقناعياً ، فالخطاب القرآني في المدينة توجه نحو المتماثل وكيفية بناء الدولة ، بعيدا عن دعوات التبشير التي اتخذت منحى جماعيا بعد ان كانت مبادرات فردية في بدايات التأسيس اذ(لايمكن فصل تجربة المدينة التي تمثل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القراني وينبغي فهمها وتفسيرها الواحدة عن طريق الاخرى وذلك لكي نأخذ بنظر الاعتبار الروابط التي تربط بين: اللغة-التاريخ —الفكر...ان هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلحظها بين السور المكية والسور المدينية ، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه وبين حكاية اسطورية واستطراد ارشادي)[2] ، فصار الخطاب القرآني لا يقوم على المحاججة أو المثاقفة وانما امتاز بطول جمله السياقية التي تفترض التسليم والاقرار ، لأن الخطاب صار يعتمد الفرض والبناء والتأسيس بديلاً عن الاقناع واستمالة الآخر {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ}[3] ، ويمكن ان نفهم نزول المنسوخ في المدينة حصرا جزءا من التحول في استراتيجية الخطاب

من= =الآية ٣١ إلى الآية ٣٧ .

(١) سورة الكافرون الآية : ٦ .

(٢) تاريخية الفكر العربي الاسلامي، محمد اركون ترجمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي بيروت١٩٩٨ط٣ :١٦ .

(٣) سورة آل عمران الآية : ١٩ .

القراني الذي بدا ينشأ في المدينة[1] ولعل مجيء مفردة (أساطير الأولين) في مكة يؤلف جزءاً من ضرورات التعبئة الثقافية للدين الجديد في مواجهة ميراث روحي جاهلي يجب تسقيطه نفسيا واختراقه معرفيا من جهة ومن جهة أخرى إسكات الانتلجنسيا* المكية بما تحمله من رصيد ثقافي ومعرفي ربما يكون موازياً للقرآن في نظر العرب آنذاك من خلال تهميش وافقار ذخيرتهم المعرفية (واذا كان القرآن الكريم قد استعمل كلمة أسطورة استعمالاً سلبياً منذ الحقبة المكية المبكرة فذلك لارتباطها بشخص النضر بن الحارث وقد كان النضر بن الحارث هذا من شياطين قريش أي من اذكيائها المتعلمين درس في الحيرة وبلاد فارس... وكان صاحب أحاديث)[2].

ولقد وردت مفردة اساطير رديفة لكلمة الاولين في جميع المواضع التي نزلت فيها وكما يأتي:

١- {وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا حَتَّى إِذَا جَآؤُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ}[3] ويمكن ملاحظة سياق التشكيك بالميراث الروحي السابق للإسلام واضحا في هذه الآية ، فضلا عن كونه خطابا يحتفي بالدفاع المضمر عن السياق الجديد ليس بوصفه خطابا جديدا وحسب وانما بوصفه خطابا يحتكر الحقيقة ايضا.

٢- {وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاء لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ

(١) ينظر الاتقان في علوم القران للامام جلال الدين السيوطي مطبعة حجازي القاهرة: ٢/٦٥كما ينظر كتاب الناسخ والمنسوخ لابن حزم الاندلسي:١/١٩ نسخة الكترونية

* الانتلجنسيا : وهو مصطلح اطلقه الشيوعيون بعد ثورة١٩١٧ على الطبقات المثقفة البرجوازية في الدول الرأسمالية التي تحرك الجماهير وتغير مسار التاريخ والمصطلح مشتق من الاصل اللاتيني Intelliyersومعناه الفهم(المعجم الفلسفي، مراد وهبه دار قباء الحديثة للطباعة ولنشر القاهرة٢٠٠٧ط١ :٣٦٤) .

(٢) العرب والغصن الذهبي : ١١- ١٢ .

(٣) سورة الانعام الآية : ٢٥ .

هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ }[1] وهي آية مكية في السورة المدنية وتكشف عن نمطية الخطاب الموازي للنص الجديد وتكتنز بتحد سري وغير معلن يفضح عجز الاخر ،الذي وان أفصح عن مكابرة قولية لكنها اضمرت كبرياء بقيت اسيرة الجرح النرجسي (وقد نزلت الآية الواردة في سورة الانفال بعد أسر النضر بن الحارث على يد المقداد بن الأسود في معركة بدر)[2] وقد كان النضربن الحارث هذا كثير الاطلاع على التراث العبراني والارامي لانه كان كثير السفر الى العراق وللحيرة بالخصوص ، وظن ان الامر لايعدو كونه حراكا ثقافيا بسيطا فجرب تحدي القران.

٣- {وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ }[3] وفي هذه الآية توجد مفارقة رائعة ذلك أنه ضم أساطير قد نقلها من مرتبة المفعولية التي يفترضها السياق إلى حالة المبتدأ في جملة مقول القول وكأن القرآن بذلك أراد أن يخبرنا بعجز المشركين ورفضهم للحوار ،الامر الذي حدا بهم الى نسف السياق الطبيعي للكلام والاكتفاء بجواب جاهز يفصم العلاقة بين السؤال والجواب ، فالخطاب المنطقي يفترض جواباً تفسيرياً لجملة السؤال التي تبتدأ بها الآية (ماذا انزل ربكم) فكان جوابهم منفصلاً عن التسلسل المنطقي للحوار وجواباً مبتوراً يثبت عجز الآخر وعدم حجّيته أو قدرته على المواجهة ويبين حالة الافلاس المعرفي لدى المشركين في مواجهة الدليل القرآني .

٤- {بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ }[4] وهذه الآية تبين وجود خواء معرفي لدى المشركين فهم يساوون بين الخطاب

---

(١) سورة الأنفال الآية : ٣١ .

(٢) العرب والغصن الذهبي : ١٢ .

(٣) سورة النحل الآية : ٢٤ .

(٤) سورة المؤمنون : ٨١- ٨٣ .

الجديد وخطابهم الموازي المتوارث لاجل تحصينه عبر افتراضه كُفْأً لما يزاحمه من نص جديد ، وبما يكفي لعدم الاقتناع به ،فهو في نظرهم مكرر لما لديهم ، الامر الذي يجعل النص الجديد خاليا من فرادة الابتكار او امتلاك الحقيقة ، وهو اعتراف بائس يحاول سحب القرآن إلى خانة الخطاب الوجداني المتماثل مع المورث.

٥- {وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً }[١] وفي هذه الآية تلميح إلى الادعاءات المكية بوجود وشيجة معرفية بين القرآن وكتب أخرى ، وقد نزلت هذه الآية (رداً على تكذيب النضر بن الحارث للنبي واتهامه اياه بأن دوّن أساطير الأولين وقصصهم)[٢].

٦- {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُرَاباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ لَقَدْ وُعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ }[٣] ،وهي اية استمرت في محاكمة الخطاب الاخر عبر تهشيم اداوته المعرفية لذلك فهي تستعرض الحجج الواهية للاخر في عدم تقبله للخطاب الجديد.

٧- {وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ }[٤]وفي هذه الاية يوازي القران بين الايمان كحالة انتقالية عقلية قبل ان تكون وجدانية وبين خطاب الاخر الذي لايراه الا على وفق المتوالية المعرفية التي خضع لها.

٨- {أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ }[٥]وفي

---

(١) سورة الفرقان الآية : ٥ .

(٢) العرب والغصن الذهبي : ١٣ .

(٣) سورة النمل الآيات : ٦٧- ٦٨ .

(٤) سورة الاحقاف الآية : ١٧ .

(٥) سورة القلم الآيات : ١٤- ١٥ .

هذه الاية تتجلى الطبيعة الانهزامية للاخر الذي لايقترب من النص القرآني ويكتفي بايراد الصفة التي يظنها تحميه من الفضاء المعرفي الجديد.

٩- {وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ الَّذِينَ يُكَذِّبُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ إِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ }[1] فالملاحظ على جميع الآيات التي وردت فيها عبارة اساطير الاولين انها جاءت نيابة عن لسان الاخر ، لان الاخر كان يعتقد ان النص الجديد امتص النصوص السابقة فهو امتداد لها ، الامر الذي يجعله في حل من تصديقه.

الاسطورة العراقية

لم افترض تبيان اشكال استدعاء الأسطورة العراقية إلى النص ،كقناع معرفي يختفي خلف فضائه الكاتب ، كما جرى الامر عليه في النص الادبي بل كنت معنياً بتمظهرات الأسطورة وتحولاتها في الوعي الثقافي العراقي كمهيمن خفي وجذر مؤثر يعيد ترميم ماهية الوجود رغم سطوة تقادم الزمن من خلال التجليات التي تستثمر الخزين المعرفي والاشاري للأسطورة ، فظاهرة الاستبدال الخفي لدلالة الأسطورة عبر انتقالاتها المتعددة في مجموعة ثيمات تكاد تكون متوارثة ومتشابهة وبما ينبئ عن كونها نواة مركزية لا تفنى او تضمحل يؤلف اصلا وهامشا معرفيا لمستويات التفكير وانماط الاداء العقلي والثقافي للعراقي ، فالذاكرة المائية مثلا بقيت حية بشكل مستمر ومتجدد على الرغم من تغير البنى المعيارية والدينية لعلاقة الماء مع الانسان ،والنكبات المضنية التي سببها الفيضان الى الحد الذي جعل منه رديفا للنهر في معظم فترات الحياة العراقية ، واكاد أجزم ان ذلك الارتباط ينتمي في جذوره الى اصول بدائية في تاريخ بلاد مابين النهرين ، فعلى الرغم من أنّ الفيضان المدمر يكاد يكون فوبيا ازلية ربما تجعل العراقي ينفر من الماء ، إلا أنّنا نجد الدلائل

---

(١) سورة المطففين الآيات : ١٠- ١٣ .

الثقافية في الوعي التاريخي العراقي تشير الى عكس ذلك ، الامر الذي جعل من الانسان العراقي رفيقا ورديفا للماء ، بل ربما كيف ذاكرته الثقافية لتكون مائية بامتياز ، وصارالعراقي في كل العصور كأنما يتجذر إلى ما كان ينشده النص الأسطوري القديم ويتماثل معه:

وحده انكي الفطن وامام نينتو أم البلاد

انكي الحاذق امام نينتو ام البلاد

ملأ بماء قضيبه المجاري جمعاء

وبماء منيه الغزير اغرق منابت القصب

ممزقاً بقضيبه الكساء الذي يستمر حضن الأرض

ثم اعلن بعد ذلك لا احد غيري

يجتاز هذا الهور

لا أحد غيري يجتاز الهور قال انكي مقسماً باسم آن

ومن أجل التي اضطجعت في الهور

وتمددت في الهور

من أجل دامكال – نونا خصص أنكي منيه(١)

فالماء وطن الهه الذي خلقه وحنا عليه (فالاله انكي"ايا" يحب الانسان لانه صنعه من الطين وهو الاله الذي انقذه من الطوفان ومنحه الحكمة وهو الاله المشافي... ومن نسل انكي انحدر الهه علويون ساعدوا الانسان على تنظيم

---

(١) ديوان الأساطيرالسومرية ، قاسم الشواف، ادونيس، دار الساقي بيروت١٩٩٦ط١ : ١/ ٣٠

حياته)[1] فهو الاله الحامي رفيق الانسان والحامي له اله الماء انكي ، ولا ريب والامر كذلك أنْ نجد أنَّ الام العراقية الى الآن تريق خلف ولدها المسافر بعض الماء لان الماء هو (الماهية التي تُقدّم قربانا)[2] بتعبير هيغل ،وهو تبعيض حي ومتجسد لذات الاله القريب من الانسان ، كما انها دلالةً تُذكّره بالأصل المائي للآلهة فكأنها ترمي بعض الإله خلفه حيث إنَّ العقل يقوم باصطناع المعنى عبر (انتاج الرموز ذات المعنى وينقلها من حيز اللاوعي إلى حيز الوعي من العقل إلى الفعل عن طريق الطقوس)[3] ، فالأسطورة تحمل وتضمر تحت تأثير هيمنة ايديولوجيات وأفكار مغايرة لكنها لا تموت بل تظل تبحث عن وسائل ظهور مغايرة تختزن جوهرها البدائي ، لذلك يمكن قراءة الحزن العراقي المستديم الذي يبصم الشخصية العراقية بعلامة فارقة من خلال الجذر الأسطوري الذي اتخذ من البكاء على دموزي فرصة لكي يتواءم مع حاجته للبكاء من قسوة الطبيعة واهتياجها الفجائي (فظاهرة الندبات عرفتها سومر ثم بابل وعرفتها شعوب الهند قبل العرب ودخلت التراث اليهودي كطقس ديني مهم فجرت العادة أن يظهر اليهود حزنهم على وفاة أصدقائهم عن طريق جرح أجسادهم وقص شعورهم إلى درجة أن تظهر فروة الرأس)[4] وهي مأخوذة بتفاصيلها من الحزن العراقي الذي كان يمارس في المراسيم العراقية القديمة ، فالحياة العراقية التي يهيمن عليها الحزن والتفجع تمارس عبر التشكي والمزايدة على الألم شكلاً من أشكال تدجين الحزن المستديم الذي صنعته الطبيعية القاسية والمتقلبة والاحتلالات المتعددة الامر الذي جعل من العراقي عموماً حزيناً ومغترباً للحد الذي جعل الإمام الصادق(ع) يأمر أحد المقرئين الحجازيين

---

(١) بخور الالهة :٢٠١ .

(٢) فينومينولوجيا الروح،هيغل ترجمة ناجي العونلي،المؤسسة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٦ط١ : ٥٢١ .

(٣) العقل في المجتمع العراقي : ٢١ .

(٤) مدعو النبوة في التاريخ الإسلامي ،وليد طوغان،دار الخيال القاهرة٢٠٠٤ط١ : ١٦٥ .

الذي كان يؤدي طقوس العزاء لأبي الشهداء الحسين(ع) بقوله: هلاّ بكيت الحسين بترقق على طريقة نعي أهل العراق[1] ، وهو الحزن الذي تغلغل عميقا في الذات حتى اصبح علامة فارقة عليه ، فلا غرابة اذن حين نجد الغناء العراقي يفتتح موضوعاته دوماً بمفتتح يكاد يكون واحداً: (ويلاه ويلاه) التي تحمل في تجلياتها رثاءً وحنينا أسطوريا للأب الميت ، ذلك أنَّ الإله مردوخ حين خلق البشر في أسطورة الخليقة البابلية خلط التراب بدم إله مذبوح ، مخصوصاً لهذا المغزى ، فصار دم الإله المذبوح رمزاً للأصل الأبوي الذي يستحق الندب دوماً (فلما عزم الالهة على خلق الإنسان أشار عليهم ايا أن يضحوا بإله واحد ويذبحونه لتمزج الالهة الام ننحرساك لحمه ودمه بالطين الذي يعد لخلق الإنسان وبهذا يمتزج شيء من الالهة مع تكوين الإنسان وحين تقرر الالهة تنفيذ مشورة ايا فأنهم يختارون (وي ايلا)[2] .

فالأسطورة البابلية تقول:

ليذبح أحد الالهة

حتى يتطهر جميع الألهة بالاغتسال

ولتخلط نينتو الطين

بلحمه ودمه

وليمتزج الاله والانسان ويختلط في الطين

واستدعوا (الاّ – ويلا) الذي كان عنده بذرة الروح

وذبحوه في مجمعهم

---

(١) ينظر عيون أخبار الرضا للشيخ الصدوق مؤسسة الاعلمي١٩٨٤: ٢/ ١٤٠ ، وينظر أيضاً كتاب الاحتجاج للعلامة الطبرسي دار النعمان النجف ١٩٦٦: ٢٠٠ .

(٢) (الحياة والموت، سلام مراد) الموقف الأدبي العدد ٤١٨ شباط ٢٠٠٦ دمشق.

وبدمه ولحمه مزجت نينتو الطين ...

لتكن الروح من جسد الاله

لتكن روح الإنسان الحية آيتها وعلامتها

لتكن هناك روح حتى لا يُنسى الاله الذبيح[1]

لذلك تبدو متوالية ويلاه ويلاه التي يصدح بها المغني العراقي ترجمة لاشعورية لفجيعته الازلية بابيه الاله المذبوح التي لايجد مفرا من ترديدها بصورة مستمرة دليلا على الوفاء له وبيانا على عمق اغترابه.

الاسطورة والحقيقة

اذا كنا نسلم بأدبية النص الأسطوري لاعتماده الأدوات ذاتها (اللغة – الخيال – التأثير) فيمكننا أن نضيف قاسماً جمالياً بينهما يتمثل في عدم تبني الأسطورة للحقيقة المنطقية بشكل واضح في انساقها المعلنة ، لأنها تستبطن حقيقة مغايرة للسياق المنطقي عادة وان كانت جواباً على أسئلة مصيرية ؛ فهي معنية أساساً في التأثيرعلى المتلقي أكثر من كونها وسيلة من وسائل الاقناع المنطقي (فالأسطورة تعيش جنباً إلى جنب مع الأدب وتدخل في صلات معه... إنها تمثل الرحم الذي يخرج منها الأدب كله كما يذهب إلى ذلك نوثروب فراي)[2] ، فهي في الحقيقة تؤلف قاعدة روحية تضم القوى الواعية وغير الواعية للإنسان في اطار محيط لغوي نصي يمتد خارج حدود الزمان والمكان القياسيين ؛ لذا فهي تخترع زماناً ومكاناً مختلفين كالأدب تماماً الذي يتلاعب

---

(١) أترحاسيس ملحمة الخلق والطوفان،سعيد الغانمي،المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٨ط١ : ٨٠- ٨١ .

(٢) النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة،د.نضال الصالح،اتحاد الكتاب العرب دمشق٢٠٠١ : ١٩ .

بخصوصية الزمان والمكان على وفق قاعدة تجريبية جمالية ، وعلى وفق ذلك فهي تمثل المران الأول للتفكير البدائي للإنسان كونها منطلقا لتأسيس رؤية تفسير مستسلمة وخاضعة لسلطة الايمان لا التجريب ، ولعل رأي مارسيل ديتان فيه بعض الاجحاف حين يرى الأسطورة (تتكاثر مع الجهل وتتضخم بالأهواء وتظهر عند تفتت المعتقد)[1] ؛ لأنها كانت هي المعتقد في بواكير التفكير الإنساني ولم تكن تابعة لنمط ينافسها بنيوياً ، كونها المنطق قبل تبلور المنطق بتعبير ليفي برول ؛ فهي تتحدى العجز المصاحب لأسئلة الإنسان الأولى بمنطقها البدائي ،وتفرز حلولاً لها لذلك لا تجب محاكمتها إلا بوصفها ارهاصاً لايمكن محاكمته الا على وفق خصوصية الزمن الذي انتجها ، فلكل تفكير شروطه التاريخية كونها لم تنبعث من محض عمليات عقلية وحسب بل اسهم الانفعال في تشييد بنيتها الروحية ، وترصين فضائها الثقافي ، فلا ريب اذْ وجدناها في أحيان كثيرة تشترط الطقوس لتفسيرها ، أو إعادة انتاجها لما تمثله الطقوس من تمارين وجدانية ، لكننا في الوقت نفسه لا يمكننا أن نحصرها في حدود الانفعال المحض بشكل دائم (لأنها تعبير عن الانفعال والتعبير عن الشعور شيء ، والشعور شيء آخر ، إنها انفعال قد حّول إلى صورة)[2] اذْ ان الانفعال إرث فردي ، والصورة الذهنية مشروع جماعي يعتمد النسبية في درجات تقبّله اذا ماعلمنا ان التلقي سيكون حينئذ بصر- سمعياً وليس سمعيا فقط ، واذا كانت تلاوة الأسطورة شفويا في الطقوس توحد الانفعال في بؤرة صوتية تتمدد في زمن مقدس وتختصر الحدث الاسطوري في تلاوة تعتمد التشتيت في بناء الهيمنة لانها تعمد على استباحة المتلقي بقطبية احادية تتخذ من طغيان الصوت ممرا لهيمنتها ، فإن الصورة توحد التفكير لان آلياتها

---

(١) اختلاق الميثولوجيا : ٥٠ .

(٢) الدولة والأسطورة، ارنست كاسيرر ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية للكتاب١٩٧٥ط١ : ٦٧ .

تعتمد ثنائية الصوت والمشهدية مما يتيح للتعدد ان ينمو بسهولة الامر الذي يستلزم استرخاء ذهنيا في وسائل الاتصال مع الحدث ، وفائضا في الزمن يكون كافيا لترميم فجواته ، لأنها ستكون اجابات محسوسة للأسئلة المستعصية التي تلاحق الإنسان فأصبحت الأسطورة (خطاباً شاملاً يحيط العالم والإنسان بتفسيراته وتبريراته وتغلف بدلالاتها ورواياتها وبالبنى الرمزية التي توفرها بكلية الحياة الاجتماعية ، خالقة بذلك نسقاً فكريا يعطي تفسيره وتعليله لمجمل الظواهر المحيطة بالإنسان ، وناصبة سلماً من القيم تتمدد على هديه جهة القداسة وجهة الدناسة ووجهة الاعتيادي فتغذي النسق الاجتماعي والممارسات الاجتماعية بالصور والرموز)[1] وهي تقنية تجذر البناء الفكري والروحي لدى الإنسان إلى خميرة ميتافيزيقية تتيح ضبط الفعل الاجتماعي والعقائدي إلى اثر متأصل ومنسجم في آلياته وأنماط حركته ، فهي ذاكرة الواقع الذي يعيد نفسه دورياً بطرق مخاتلة وسرية وتأصيل متكرر لعوامل التأسيس الاولى التي ابتكرت نمطية التفكير ، لذا يرى ليفي شتراوس (ان كل أسطورة هي بحث عن الزمن المفقود)[2] ؛ إذ إنَّ عملية التجديد التي تنتجها الأسطورة ، فضلا عن تجلياتها المستمرة ، فانها تتيح للانسان أن يمارس حياته بمشروعية تطهرية ، حيث ان استعادة الزمن البدائي تسهم رمزياً في الاختزال الثقافي الذي يجعل الإنسان مشاركاً في فعل الخلق الأول عبر آلية التوازي الزماني من جهة ، وإفراغه من الذنوب عبر فعالية المحو الطقوسي لها ، الامر الذي يجعل الانسان ينعتق من وزر آثامه السابقة من جهة أخرى ، لذلك فقد عهد العقل الإنساني إلى تأثيث منظومته العقدية دوما بلحظة حاسمة دورية يعود الإنسان

---

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي : ١٦ .

(٢) الانثروبولوجيا والبنيوية، كلود ليفي شتراوس ترجمة هاشم صالح وزارة الثقافة والارشاد دمشق١٩٨٣ط١ : ٢٤٢ .

فيها كما بدأ ، ويمكن ملاحظة ذلك في طقوس عيد القيامة المسيحي* التي تحمل رمزية حمل المسيح لذنوب اتباعه ، أو طقوس الاعتراف أيضاً التي يخرج الإنسان بعدها بروحانية طاهرة ، أو عيد كيبور اليهودي** ، أو ليلة القدر الإسلامية التي تمحو ذنوب السنة الماضية ، وذلك لحاجة العقائد إلى لحظة معينة ينطلق بعدها الإنسان خالياً من وزر الخطايا التي تكبل فرصة عطائه واندماجه في المجتمع فـ (الاعياد تعيد تجديد البعد المقدس للوجود ... إنه يتعلق برجوع ازلي للزمن الأول في ماضٍ أسطوري ليس له شيء من التاريخي)[1] ، وهو رجوع يسهم التكرار في انتاج سلطاته الفاعلة ، مضافا لذلك الهامش الوجداني الذي تكرسه انسيابية التذكر في النص الأسطوري.

واذا كان الزمان الدنيوي زماناً خطيا يسير من الماضي إلى المستقبل عبر استقامة الحاضر بطريق لا رجعة فيها ، فان الزمن المقدس هو زمن يمكن اقتراضه والعيش فيه لكي يؤلف نوعاً من الحاضر السرمدي المفتوح ، الذي يمكن من خلال استعارته تجديد الحاضر الخطي المحدود للإنسان ، فيتحول الرصد العياني للزمن من رصد سلبي يتبلور في رحيل نحو النهاية إلى إيجابي يسوغ للإنسان من خلاله معنى لوجوده ، على وفق مبدأ المشاركة والتحديد وتصبح حركة الزمن سائرة نحو البداية ، لذلك تعايش الإنسان مع الأسطورة

---

* احد أهم الاعياد الدينية في المسيحية وغالبًا ما يكون قريبا من منتصف شهر نيسان من كل عام، وفيه يحتفل المسيحيون بقيامة السيد المسيح من بين الاموات بعد موته على الصليب، ويسبق الاحتفال بعيد القيامة أسبوع الآلام وهو أسبوع تغمره الصلوات والعبادات الخاصة،وفي هذا اليوم يعتقد المسيحيون ان يسوعاً افتداهم بنفسه وحمل جميع خطاياهم بدلا منهم.

** احد اهم ايام التوبة في الدين اليهودي وهذا اليوم هو الفرصة الأخيرة لتغيير المصير الشخصي أو مصير العالم في السنة الآتية.

(١) المقدس والمدنس، ميرسيا الياد، ترجمة عبدالهادي عباس المحامي، دار دمشق١٩٨٨ط١ : ٧٠ .

بوصفها حاجة تذكرية ، واستجابة موضوعية نتجت عن الحاجة المعرفية لاستقراء الظواهر والتماهي مع الآخر عبر ربطه بنقطة انتماء مشتركة ، فالإنسان حين عجز عن تفسير الظاهرة تآلف معها لغوياً وحاول اجهاض قوتها من خلال تهجينها لغويا ، إذا ما علمنا أنَّ الإنسان يعمد إلى الترميز حين يعيا عن المواجهة فكانت الأسطورة (منظومة دينامية من الرموز والنماذج البدئية والأنساق ، منظومة بدئية تنمو تحت ضغط نسق معين من التشكل ضمن قصة الأسطورة هي في البداية ترسيم موقف عقلائي لكونها تستخدم[كذا] تسلسل الخطاب الذي تتحول فيه الرموز إلى كلمات والنماذج إلى أفكار)[1] ، واصبحت بذلك ، الرحم الذي نمت في احشائه القصص المقدسة والمرويات التاريخية الكبرى التي اكتسبت شرعيتها من المتن الذي انتمت إليه ، بعد أن انفصلت عن جذورها الواقعية ، وهو انفصال يصطنع العزلة والغياب المؤقتين ، ذلك انها تشترك معه في هلامية الزمن الذي تنتجه لمكون النص الاسطوري والنص المقدس اللذان يستلهمان ابنيتهما من وقائع خارجة على معايير التاريخ نتاجان لزمن ليس له حدود ملموسة ، فكلاهما يتشابهان في افتراض تحرر اللحظة من الديمومة ، وفي الوقت ذاته تنفصل عن حركة الزمن القياسي فهي بذلك تقترح زمناً جديداً يبتعد عن الابدية المطلقة وينعزل عن محدودية الزمن المعاش (فالحاضر يكف عن أن يكون قطعة من الديمومة المستمرة ويتحرر من ثقل الماضي الجاثم أو قل إن الماضي هو الذي سيتحرر من الحضور)[2] وهو الأمر الذي يزيد من فاعلية الاغتراب لدى الإنسان المستغرق في هيمنة تلك النصوص ، فلاريب اذن حين نجد العراقي مغترباً على مر الازمان ، فالذكرى التي يتوجها النص الأسطوري تحمل صفة التداخل بديلاً عن التعاقب ، ويمارس معها السياق سلطاته المكررة في ثنائية الحضور والغياب الرمزية ، فما

---

(١) اختلاق الميثولوجيا : ٢٢ .

(٢) ميثولوجيا الواقع، عبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر الرباط١٩٩٩ط١ : ٣٥ .

مضى آت في متوالية العيد المكرر الدوري ، وما سيأتي سيمضي في ظل متوالية الموت والولادة ، الامر الذي اتاح له الاطمئنان في مواجهة المفاجئة أو الفجيعة فهو يضمر بيقينه الاسوأ دائما.

والأسطورة وان كانت لا تخضع للعقل ، فانها لا تجافيه عادة وذلك من خلال اشتمالها على منطق العلة والمعلول البدائيين ، فهي تضمر في أنساقها المعرفية تضاداً يكفي لكي يهشم ازدواجية الطبيعة ، او يبرر ثنائية الحلول التي تفرزها ، الأمر الذي جعلها تستبطن إجابات متعددة ومتناقضة للسؤال الواحد تبعاً لحاجات التفسير ، عبر تحولها من خطاب "قبل-تاريخي" إلى خطاب ثقافي مكثف لا تعود معها تروي أحداثاً متوقعة على الرغم من اقترانها بالخيال كوظيفة من وظائف تغريب المعنى ، وتعمدها اختيار الاخبار الذي يكون خارقاً للمألوف ، ولكنها تروي الحدث بثقة كافية لاستقباله حقيقة مؤكدة تتجاوز احصاءات اليقين المرصود أو الحدس المخمن لانها تضمر المراوغة وتتكئ على زمكان تخترعه ، تناور من خلاله ، وهو السر الذي جعل الأسطورة تصبح حاضنة للذاكرة أو الماهية الثقافية للشعوب ورحماً لغوياً يصنع القاسم المشترك الذي يصنع الهيمنة متكئة في ذلك على سحرية اللغة وهامشها الرمزي المقترن بالايحاء المقدس ، وهي ثيمات يشترك في معطياتها ، الأدب والأسطورة معا ، لكونهما يتحولان عبر القراءة إلى انتاج ثقافي حر غير خاضع لابتزازات الواقع ، فلا غرابة اذن حين يرى رولان بارت (انَّ للأدب شيئاً من سمات الكاهن)[1] ، حيث ان الأدب يعيد هيكلة فضاءاته الثقافية عبر آلية الاخفاء التي تبدو علامة فارقة في سياقات تشكله المعرفي ، لانه يحاول عامدا تحيين الحدث في شروط زئبقية لايمكن فرزها ، وتطويق المعنى بشروط متحولة ، يتحول معها المتلقي إلى منتج غير نهائي للمعنى وكائن ثقافي يقوض التاريخ

---

(١) النقد الأدبي من الأسطورة إلى العلم دراسات مترجمة، محيي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب ،ليبيا ١٩٨٨ : ٨٤ .

لكـي يخترع زمانـاً ومكانـاً جديـدين يتبعـان حركيـة القـراءة .وهـو مـا تفعلـه الأسطورة أيضاً فالحدث فيها يتحول إلى رمز ثقافي مرن يُقرأ بغض النظر عن زمنيته لان مهمته تنحصر في ترقيع الفجوات المعرفية التي تحاصر الإنسان ، وترميم مساحات الخوف التي تحاصره بعيدا عن احقيتها او مشروعية ارتباطها الزماني ، فحين تضطرب العلاقة بينه وبين الحقيقة سواء كانت تلك الحقيقة ميتافيزيقية في الأسطورة ، أو جمالية في الأدب ، فان الإنسان يضطر لمغادرة الواقع الفيزيقي وجدانيا ، ليصنع متخيلاً يردم الفجوة المتسعة بينه وبين الحقيقة بمحاولة ابتكار مواز ثقافي يهزمها او يروضها على الاقل ، أي انه ببساطة شديدة يخترع حقيقة جديدة تكون ميتافيزيقية أو ميتاجمالية تكون بديلاً وحصناً له من الواقع الذي يستبيحه باسئلته الكبرى ، ويؤثثها بما يجعلها حية ومتكافئة (فالذهن البشري قادر على فرض نوع محدد من النظام على طريقة تمثيله للعالم وميّال إلى فرض هذا النظام)[1] وحيث انه سيكون نظاما فانتازيا حتما ، فانه سوف يكون قادرا على تقنين العجز الثقافي الذي يواجه الإنسان في مجموعة اقتراحات متحركة تؤسس للوعي لكي ينتمي إلى جوهر مقدس وعائم لايمكن دحضه او محاكمته ، ولعلنا على وفق ذلك نفهم اسباب تسمية الأكديين للكاهن الأعلى والملك والمجنون والشاعر والساحر جميعا بمفردة (نبو)[2] التي اصبحت بعد انتقالها الى لغات اخرى تعني الكائن الاسمى كونه قادرا على انتاج الحقيقة بعيدا عن ارهاصات حتمية الواقع باعتماده اغواءات اللغة.

إنَّ النظام الفانتازي الذي يقترحه الإنسان باحالة علاقة الأشياء إلى أصل مقدس سوف يتيح للهيمنة ان تمارس سلطاتها عبر آلية تأجيج المعنى وصياغة

---

(١) البنيوية ومابعدها عالم المعرفة: ٤٦ .

(٢) ينظر المعتقدات الامورية ،د.خزعل الماجدي،دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الاردن٢٠٠٢ط١ :١٠٩

حواش لايمكن دحضها وهي آلية يتقنها الخطاب الاسطوري عادة ، فلا تعود معه الدلالة اعتباطية بشكل مطلق أو ثمرة لعلاقة السبب والنتيجة بشكل محدد وانما عبر حركية هامش الحقيقة الحتمي والمغيب في تضاريس الاستقبال الناقص لها ، وهو الزام كاف لاجبار متلقيها على انتاج ذريعة تستوعب الشك ، وتؤلف ردعاً للمشككين الراصدين لتناقضاتها لأنه نظام يتأسس على فرضية الامتلاك الكلي للحقيقة وان كانت غير ظاهرة ، فيصبح النص معه مشروعاً مستمراً متعددا ومتشظيا ، وقابلا للاستحواذ لكونه نصا لايمكن رصده بسهولة ، فالجوهر الغائب الذي يضمره يجعل الاتباع موقنين أنَّ الحقيقة يحتكرونها وحدهم وان كانت مؤجلة بنص لن يفض بكارته أحد.

الاسطورة والذاكرة

اذا كانت غاية الأسطورة صناعة المشترك الثقافي الذي يؤلف بؤرة تلاق مصيرية بين أفراد المجموعة البشرية وبما يتيح للفرد ان يتماهى في روح المجموعة ، فانها من جانب اخر تصوغ الذاكرة الثقافية لهم فتصهر المجموع في نقطة جوهرية يتمددون من خلالها في علاقتهم مع الاخر ، لذا يمكن النظر الى تدوين الأسطورة وتحولها من خطاب شفوي إلى نص مكتوب بكونه قد نقل الاعتقاد من مجرد الشعور الوجداني المحض الذي يتبلور في اطار صوتي إلى أصل تأويلي يخضع لسلطتين: الأولى سلطة الناسخ للأسطورة السمعية وتبعيته لأنشطتها الوجدانية ، والثانية سلطة التلقي البصرية التي يتحول معها الشعور المجرد إلى نص مرئي ويتبلور الانفعال في صورة لغوية ، وربما يمكن التنبؤ بأسباب تدوين الأسطورة على وفق المعطيات التي استقرأناها في الاسطورة الرافدينية بما يلي:

١- الخوف من اندثار النص الشفوي وفقدان المشترك الثقافي الذي تنضوي خلفه حركة المجتمع بفعل التقادم أو الاحتلالات أو حركة الطبيعة

المفاجئة والمتمثلة بالفيضان.

٢- فتح المجال لصناعة تمرين معرفي موازٍ للرواية الشفوية عبر سلطة النص المكتوب ، لان التلقي البصري يمنح النص طاقات مضافة وقوى تخمينية متجددة تزيد في ترصين النص.

٣- انهيار منظومة الثقافة الحاضنة للأسطورة بفعل حركة الأجيال ونفاد التبعية الوجدانية لها ، لذلك فإن التدوين يوفر مشروعية مقدسة تنقل الولاء من مجرد انتماء شعوري لكي يكون مرتكزاً إلى أصل محسوس.

٤-تجسيم المعتقد في رمز مرئي يتوج اليقين ويضيف طاقة روحية تعتمد على رمزية المكتوب وايحائية الصوت معاً.

٥-تحول المعبد إلى مؤسسة ، جعل احدى أولى مهماتها تكمن في توثيق الذاكرة الدينية التي تتيح استمرارية هيمنتها ، فعمدت إلى إدامة الصلة في الاتباع من مجرد نشاط شفوي اجتماعي إلى مرحلة التجسيد المدون المحسوس الذي سيؤلف بؤرة الانتماء المركزية تزيد من مكانة المعبد وتجعل من كهنته سدنة للحقيقة ، حيث ان كل سلطة تعمد الى تسويغ الانتماء في رمز مُشاهد موغل في تعاليه وقدمه (أي ان كل نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري لا يمكن لها أن تتخلى نهائياً عن ذروة سيادة متمركزة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية)[1] فاذا علمنا أنَّ المكان الأول لنشوء الكتابة في التاريخ كان في المعبد الرافديني ولعل وجود ١٠٠٠ رقيم طيني في معبد أي انا بالوركاء (اوروك)[2] مايثبت تبعا لتاريخ ذلك اين اخترع الانسان الحرف الاول ،

---

(١) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي : ١٢ .

(٢) ينظر حضارة العراق ،تاليف نخبة من الباحثين العراقيين،وزارة الثقافة والاعلام بغداد١٩٨٥، : ٢٢١/١ .

فان ذلك يمثل دليلاً على أنَّ حاجة المعبد لإحصاء النذور والممتلكات كانت سبباً جوهرياً لاختراع الكتابة فضلا عن السلطة الرمزية التي تضيفها الكتابة الى نمطية الولاء(فالكتابة تتحول إلى عالم تثبيت فهي تخلق عالم المشاركة الوجدانية حينما تصبح الكلمات صورا للذاكرة... وأنَّ لها وظيفتين وظيفة تنظيم التصور وتثبيته [الطاقة الايحائية للكلمة] ووظيفة المساعدة على مساءلته [طاقة التأويل الذهني والبصري الكامنة عبر مكاشفة السياق] وذلك عموماً ما لا يحدث في الحالة الشفوية)[1] وعلى وفق ذلك يمكننا قراءة الأسطورة بوصفها مفهوما بدائيا حاول ربط حركية الفعل الانساني بمنظومة قيمية لايمكن محاكمتها (فهي حكاية مقدسة تقليدية ثابتة تنتمي إلى اسمى أشكال الأدب وترتبط بنظام ديني يؤسس لسلطتها الرمزية ويديم سطوتها عبر انظمته التبادلية تتناقلها الأجيال دون أن تنتمي لمؤلف معين أو زمن محدد بل إنَّ تلك المجهولية تعزز ارتباطها بالأصل المقدس وتنتمي موضوعاتها لطبيعة شمولية محورها الالهة ومركزها يقع خارج هيمنة الزمن القياسي)[2] ، وهو فرز جعل الأسطورة تفترق عن الخرافة والحكاية الشعبية في كون شخوصها آلهة أو يمتون بصلة قوية إلى عالم الآلهة ،وهي الصلة التي سوغت لها ان تكون (نظاماً فكرياً متكاملاً استوعب قلق الإنسان الوجودي وتوقه الأبدي لكشف الغوامض التي يطرحها محيطه والاحاجي التي يتحداه بها التنظيم الكوني المحكم الذي يتحرك ضمنه انها ايجاد النظام من حيث اللانظام وطرح الجواب على ملحاح السؤال ورسم صورة متكاملة للوجود لنجد مكاننا فيه ودورنا في ايقاعات الطبيعة ، انها الأداة التي تزودنا بمرشد ودليل في الحياة ومعيار اخلاقي

---

(١) الأساطير: ٦٨- ٧٠ .

(٢) ينظر دين الإنسان : ٥٧- ٥٨ .

في السلوك ، انها مجمع الحياة الفكرية والروحية للإنسان القديم)[1] واتاحت لنصها ان يكون خارجا على سياقات المواجهة المعرفية لانها تستبطن دوما التسليم لا المحاكمة.

(١) مغامرة العقل الأولى : ١٩ .

الفصل الاول

علاقات الاسطورة العراقية

المبحث الأول

الأسطورة والطقوس

(الجسد وفضاء الانتماء)

الطقوس هي فعل الحركة المؤداة على وفق ايقاع مكرر ، والمصاحبة لشعور وجداني يختزن في اعماقه الرغبة في جعل الحركة السلوكية بديلاً عن الفهم العقلائي لغايتين: الأولى التماثل مع حركة الطبيعة واستدانة عطفها ، والثانية معنية بتتويج الحقيقة على أنها يقين ملزم (فاللفظة أو المقطع المكرر يتسع ويكبر ويكتسب ابعاداً جديدة تستطيع القيام بوظيفة وصفية وتأكيدية)[1] فالانتماء العقائدي للإنسان يحيا في دورة حياة متكاملة تبدأ من التأكيد ثم التكرار الذي يتحول بدوره أخيراً إلى عدوى وجدانية ، فهي تمظهر للحالة الانفعالية التي تعيد التوازن للانسان المنتهك عادة بالخبرة التجريبية فكل فكرة لاتصنع لها فضاء من الفعل والحركة تتلاشى وتضمحل فالطقس (ليس نظاما من الايماءات التي تترجم الى الخارج ماتشعر به من ايمان داخلي ، بل هو ايضا مجموعة الاسباب والوسائل التي تعيد خلق الايمان بشكل دوري ، ذلك ان الطقس والمعتقد يتبادلان الاعتماد على بعضهما بعضا[كذا] فرغم ان الطقس يأتي كناتج لمعتقد معين فيعمل على خدمته ، الا ان الطقس نفسه مايلبث

---

(١) هندسة المعنى،قاسم المقداد اطروحة دكتوراه اشراف جورج كاساي ،السوربون باريس١٩٨٢ : ١٣٦ .

حتى يعود الى التاثير على المعتقد فيزيد من قوته وتماسكه بما له من طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للافراد وهذا الطابع هو الذي يجدد حماس الافراد ويعطيهم الاحساس بوحدة ايمانهم ومعتقدهم)[1].

والنص الأسطوري عادة يحتكر الحقيقة ويفترضها بشكل جازم في توكيد يغلب عليه القطع وهيمنة الاصل ، وليس المحاججة والمنطقية وهو جزم يتيح للتابع الاستسلام والقبول بامتلاك النص لأسرار لا تنقضي ، محجوبة عنه ، لذلك فهو يتلقى النص دون تمحيص (فالتأكيد المجرد من كل محاججة عقائدية أو برهانية يشكل الوسيلة الموثوقة لإدخال فكرة ما في روح الجماهير وكلما كان التأكيد قاطعاً وخالياً من كل برهان كلما فرض نفسه بهيبة اكبر)[2] ، ثم يتبع ذلك التوكيد توكيد آخر مختلف عن قطعية النص لأنه معني بتحويل الصوت إلى حركة ؛ ذلك أنَّ قوة الكلمات ترتبط حتماً بتشكيلية الصورة التي تفرزها ، وهوالتحويل الذي تتيحه الطقوس بشكل جلي لان التكرار يحرّض الشعور على ممارسة دور توطين الاحساس بالماهية وتجسيد الانتماء (فعندما نكرر الشيء مراراً وتكراراً ينتهي بنا الأمر إلى الانغراس في تلك الزوايا العميقة للاوعي حيث تصنع دوافع كل أعمالنا)[3] فالتفكير بالانتماء يبدأ من صوت يتحول إلى صورة تتكرر ذهنيا وتتحول الى ايقونة تكتسب شرعيتها من فرضية التوالي الروحي ، الامر الذي يجعلها قابلة للتورم والانتفاخ (لان التكرار يحمل في ذاته تهديداً لطغيان الايقاع ذلك ان الكلمة تنتفخ وتسمّر الانتباه انها تقف فيما يتحرك كل شيء)[4] ففعل التكرار يعتق الفكرة ويخمرها في دهاليز اللاشعور فيكتسب مشروعيتين: الأولى انضواؤه تحت هيمنة الزمن المقدس ، لان الفرق بين التكرار والاسفاف انه

---

(١) دين الانسان:٥٥ .

(٢) سايكلوجية الجماهير، غوستاف لوبون ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ١٩٩١ط١ : ١٣٢ .

(٣) سايكلوجية الجماهير:١٣٣.

(٤) الوعي والفن غيورغي غاتشف ترجمة د. نوفل نيوف عالم المعرفة١٤٦فيفبراير١٩٩٠: ٦٤ .

مشرعن بقوة الانتساب الى اصل مهاب ، بينما بقي الاسفاف اسير حركة اللغة المحضة منقطعا في جذوره عن الاصل المقدس ، والثانية: مشروعية الفعل الجماعي الذي يجعل التصديق أمراً مفرغا لابد منه ، لانه سيكون معنيا بتفتيت الذات وصهرها في ذات كلية جماعية .ولعل الحركة الصوفية المنتظمة توفر بعضا من ذلك الذوبان الذي يجعل الذات ممتلئة بالاخر وغير متلاشية فيه في الوقت ذاته(فنفسية الناس المنخرطين في الجمهور تختلف أساساً عن نفسيتهم الفردية وان الذكاء الفردي لا يلعب أي دور في هذا المجال فدوره يتعطل عندما يصبح الإنسان منخرطاً في الجماعة ، وحدها العواطف اللاواعية تلعب دوراً آنذاك)[1] وفي مرحلة لاحقة يعمل التوكيد النصي الأسطوري والتكرار الطقوسي على اشاعة عدوى وجدانية كافية لكي تتورم الذات الفردية وتصبح كلية ، ينصهر الفرد من خلالها في روح المجموعة ، وتكون ناطقة باسمه ، وصانعة لهويته ، ويكون ذائباً في تضاريسها الفانتازية (فالعدوى من القوة انها تفرض على البشر ليس فقط بعض الآراء وانما أيضاً بعض الطرق في الاحساس والشعور)[2] .

إنَّ الانفعالات التي تتولد بفعل جماعية الطقوس تصنع محرضات كافية لقلب الفطرة التي جُبل الإنسان عليها ، يتحول معها الإنسان إلى موالٍ هستيري لأنه يكون خاضعاً لانفعالات مهيمنة تذوب أو تتلاشى في سطوتها الذات الفردية ، كنتيجة من نتائج العدوى الذهنية والوجدانية التي تصاحب الفعل التحريضي الذي يقوم به التكرار ، فضلا عن سلطة النص المُستقبل وانتمائه الى فضاء غيبي يجعل كل حركة مهما كانت عشوائية ذات معنى روحي(فالجماهير محكومة كثيراً باللاوعي وبالتالي[كذا] فهي خاضعة أكثر مما يجب لتأثير العوامل الوراثية... وان غرائز التوحش الهدامة هي عبارة عن بقايا العصور البدائية النائمة في أعماق كل منا وسوف يكون من الخطر ارضاؤها أو اشباعها بالنسبة للفرد

---

(١) سايكلوجية الجماهير : ١٥٨ .

(٢) المصدر نفسه : ١٣٥ .

المعزول ، هذا في حين أنَّ انخراطه في جمهور ما غير مسؤول يجعله قادراً على اشباعها لأنه يعرف بعدم تعرضه للمعاقبة)[1] ولعل من أولى خصائص العيد الدوري الذي تقام فيه الطقوس أنَّه يكون حراً منسلخاً عن صرامة الزمن القياسي ، ومنتمياً في ثيمته إلى مكان البدايات الحرة وزمانها ؛ لذلك فهي تعمد إلى تقزيم الزمن الخطي المتماهي في صيرورة تراكمية ، والالتصاق بزمن آخر هو زمن الديمومة أو الابدية الشعورية (فاذا كان الزمن يؤثر على الفعل فان أثر الفعل أهم من فترة ديمومته في القصة الأسطورية)[2] لان الممارسة الطقوسية تتيح للإنسان الخروج من دائرة الزمن الدنيوي ، واستعادته لخيوط الزمن البدئي والامتلاء به ، لما يوفره ذلك الانفلات من شروط الواقع ،والانتساب الى عالم متعالٍ ، من فوضى خلاقة قادرة على إعادة الانسجام الروحي الذي غيبته الحركة الافقية للانسان داخل الحياة ، حيث ان حركة الطقوس تكون عامودية دوما تبتني لها افتراضات متوهمة في زمكان مغاير متصور ، والحقيقة ان المقدس إذا كان يتحصن في مجموع المحظورات التي يفرضها على هامش سلطته الواقعية ،فإن الطقوس تخترع حصانتها عبر آلية الانتهاك والاباحة التي تجعل الزمن يخرج على سلطة التوالي المنطقي المتعارف ، والتحرر من هيمنة الموروث ، فيمارس الإنسان وجوده حراً بعيداً عن اطارات المنع والحظر التي تجعل نشاطه أسيراً لفعل مقنن ، ولعل ذلك التحرر والخروج على انساق الحظر يتجلى بالفرح الهستيري أثناء طقوس الزواج المقدس في العراق قديماً واطلاق العنان قبلها للحزن الهستيري ونشر الشعور ، أو في طقوس تغيير الملك وتغييبه وتنصيب الفوهو* بديلاً عنه ليكون توكيدا واضحا للرغبة في تغيير النسق المألوف (فاحتفالات الخصب تؤمّن تجدد الطبيعة

---

(١) سايكلوجية الجماهير : ٧٨- ٧٩ .

(٢) هندسة المعنى : ١٢٧ .

◆ الفوهو طقس يصيّر إنساناً عادياً بديلاً للملك بكل سلطاته لثلاثة أيام ثم يضحى به .ينظر متون سومر د.خزعل الماجدي،الاهلية للنشر والتوزيع عمان الاردن١٩٩٨ط١ :٣١٩- ٣٢٠.

واحتفالات التنشئة تؤمن تجدد المجتمع وسواء تم دمج هذين النوعين من الاحتفالات معاً أو أقيم كلٌ منهما على حدة فإنهما يتساويان في تأويلهما الماضي الأسطوري بغية استخراج عالم متجدد منه)[1] وعلى الرغم من أنَّ الطقس احد ثمار الاعتقاد فيعمل على ادامته عبر الحركة الاحتفالية الدورية التي تزرع اليقين لدى الاتباع وتديم عرى التوحد ، فانه من جانب آخر يثري الاعتقاد وينميه ويزيد تماسكه من خلال ردة الفعل الجماعية داخل الطقس التي تصهر الشعور في بوتقة اصطناعية تجعل التصديق أمراً مسلّماً إذ ينتقل الإنسان عبر الطقوس (من التأمل إلى الحركة ومن التفكير في العوالم المقدسة إلى اتخاذ مواقف عملية منها فنتقرب منها أو نسترضيها أو نسخّر قواها لمصلحتنا... فاذا كان المعتقد حالة ذهنية فان الطقس حالة فعل من شأنها احداث رابطة ، واذا كان المعتقد مجموعة من الأفكار المتعلقة بعالم المقدسات فإن الطقس مجموعة من الأفعال المتعلقة بأسلوب التعامل مع ذلك العالم ، انه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه)[2] فالطقوس هي التجلي المعلن للفكرة الأسطورية ولا يمكن لأيّة أسطورة أنْ تكتسب مشروعية بقاء وارتباط من دون أن تتكئ على حركة شعائرية وقد اخبرنا القرآن الكريم بوجود شعائر وطقوس كثيرة لدى العرب في الجاهلية مثل الحج والطواف وما يصاحب ذلك من حركات جسدية مميزة أو الصفير الايقاعي بصلاتهم {وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكَاء وَتَصْدِيَةً}[3] ، وهو امر يفصح عن قيمة تأملية للحركة الجسدية تزيد من كثافة الارتباط بالمعتقد (حيث تؤكد هذه الآية الكريمة أنَّ مرحلة الغناء والرقص المصاحب للعادات الطقوسية قد عرفها العرب كما عرفها غيرهم ، ولكن بينما احتفظ غيرهم بها ذابت عند العرب ، ولم

---

(١) الإنسان والمقدس، روجيه كايوا ، ترجمة سميرة ريشا المؤسسة العربية للترجمة ٢٠١٠ط١ : ١٥٨ .

(٢) دين الإنسان : ٥٤ .

(٣) سورة الأنفال الآية : ٣٥ .

يعد فيها إلا ما تدلنا عليه بعض اسجاع الكهنة المتبقية في كتب التاريخ والسيرة والأدب ، فعلى ايقاع الدفوف والصفير تقول احدى اسجاع الكهنة :

لاهم لاهم

لبيك يا ولي النعم

ان كان خيراً فهو منك لك

تملكنا ولا نملك

فلا قضض ولا رمد

تقبل وربة الاثر[1]

سلطة التكرار وتبعية الجسد

إنَّ كل فعل مكرر في زمن منتقى من خارج حدود الرصد المتعارف للزمن ، يحمل بذرة شعائرية ،ربما ابتدأت مهابة ، لكنها لا تلبث ان تتحول إلى سلوك ديني يحمل في أعماقه نكهة الارتباط بالجذر المقدس فهو رمز تحول إلى ممارسة ؛ لذلك يغدو تركه أو التنصل منه إعلاناً بالعدمية والانفصال عن الاصل المقدس من جهة وعن روح الجماعة التي سوف تنبذ المتنصل بقوة الايمان من جهة اخرى فهي (تؤدي وظيفة أداة من ادوات التعبير عن الهوية ووسيلة من وسائل الدفاع عنها)[2].

فالخبرة التي تصنعها الطقوس في علاقتها مع الأسطورة تأخذ بعدين:الأول جماعي يتمثل في صياغة المشترك الثقافي الذي يبلور روح المجموعة في شمولية كلية يستعيد من خلالها الفرد شعوره بالقوة والمنعة (فالأفعال الطقسية تنطبع بطابع

---

(١) أديب الأسطورة عند العرب ،فاروق خورشيد ،عالم المعرفة العدد ٢٨٤ سنة ٢٠٠٢ : ٢٥.

(٢) الشعائر بين الإسلام والمسيحية ،روبير بندكتي دار مصر المحروسةالقاهرة٢٠٠٥ط١: ٢٤٢.

مؤسسي واضح إذ يخلق الأداء الجماعي للشعائر من الحماسة الجماعية عسى ان يبلغ درجات عالية من الشدة العاطفية)[١] ، والثاني فردي يتمثل في الاحساس بالتطهير والاستعارة اللاشعورية لماهية مضافة لماهيته الأصلية عبر تقمص روح المقدس الذي صنعت لأجله المناسبة رمزيا بما يجعل الزمن متداخلاً ومنصهراً فهو (زمان الخبرة الوجدانية الجماعية المكثفة ، ويمكننا ان نرى في هذه الخبرة ما يشابه الخبرة التطهيرية ، والمحتفلون إذ يذكرون الحدث التأسيسي انما يحيون وعيهم لهوايتهم وانتمائهم)[٢] ، ويمكننا أن نضيف لذينك البعدين بعداً ثالثاً يتمثل في شعور المساواة والتماهي والاستغراق في روح العدالة الاجتماعية الذي تمنحه الطقوس للأفراد (فليس للأفعال الإنسانية بالمعنى المخصوص ولا لأشياء العالم الخارجي قيمة ذاتية مستقلة فالشيء أو الفعل يكتسب قيمته ويصير بالتالي [كذا]حقيقياً لأنه يشترك على نحو أو آخر في حقيقة تعلو عليه)[٣] وعلى وفق هذا الاكتساب تتيح الطقوس للطبقية الاجتماعية أو السياسية ان تذوب وتتلاشى في زمنها المختار ، فينغمس الجميع في محيط مغمور كليا بهاجس التوحد والايثار ، ولاتعود معايير الواقع صالحة له لانه يخترع تبعا لخصوصية الزمن فيها معايير جديدة ، فلاريب ان يصبح الملك البابلي الحاكم اثناء الاداء الطقوسي مذنبا يصفعه الحاكم أمام الجميع ، وربما أمكن لأحد الفقراء البائسين ان يكون ملكاً لثلاثة أيام في طقوس الفوهو ؛ ولعلنا بذلك يمكن ان نفترض ان الطقوس من اهم الدوافع التي غرست في الذات العراقية ميلاً وتوقاً نحو المثالية ، ذلك أنَّ العدالة التي هي حلم بشري مستمر يتيحها الطقس لكي تكون فعلا مكرسا ، الامر الذي حرض الإنسان على الابتعاد عن الواقع والحنين لآخر يزدحم بالأفكار

---

(١) الشعائر بين الإسلام والمسيحية ، روبير بندكتي دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٥ط١: ٥٩

(٢) المصدر نفسه : ١٤٠ .

(٣) اسطورة العود الابدي ، ميرسيا الياد ترجمة نهاد خياطة ، دار طلاس للدراسات والنشر ١٩٨٧ط١ : ١٧ .

السامية التي توجتها مؤقتاً الشعائر ، (فالعراقي أكثر من غيره هياماً بالمثل العليا ودعوة اليها في خطاباته وكتاباته ولكن في الوقت نفسه من أكثر الناس انحرافاً عن هذه المثل)[1] ، فالعراقي مولع بتقتيل أبطاله وتواميزه لكي يعود في مرحلة تالية للبكاء عليهم واسباغهم بصفات يستعيرها من أعماقه لانه مهووس بالرمزية في حين ان البطل في حالته الواقعية بشر اعتيادي لذلك فانه بعد ان يموت يحوله الى رمز يعبّئُه بكل ماغاب عن حياته الفعلية فالرمز يتيح للمثال ان يتمدد وينطلق نحو فضاءات متحررة ، فعشتار العراقية ورمز المرأة أسلمت زوجها وحبيبها دموزي إلى مردة الجحيم ثم عادت للتفجع عليه وتشريع النواح الجماعي عليه وكذا الأمر مع الإمام الحسين(ع) الذي بكاه العراقيون بتفجع وتفانوا في نصرته الوجدانية في وقت تنصلوا عن ذلك لحظة الحقيقة ، واكتفوا برؤيته وحيدا يُستباح ، ولكن بمجرد غياب الامام الحسين فان عملية تحوله الى رمز جعلتهم يقومون بالثورات ويتوجهون للموت بلذة في سبيل ذلك الرمز.

وفي ظني أنَّ الطبيعة المتقلبة والمدمرة التي تجيء في موسم الحصاد جعلت الإنسان يشعر بالعدمية وعدم الجدوى وينظر للحقائق على أنَّها مسلمات منقوصة ، فتسرب الشك والاحتجاج والجدال إلى منظومته العقدية والمعرفية فصار الارتباط بالواقع هشاً مع تلك الشكوك مما حتّم عليه اللجوء إلى البديل المثالي لكي يكون خياراً وهاجساً يعوّض من خلاله رفضه للواقع وعدم انسجامه معه وقد أشار الجاحظ إلى ذلك بقوله (إنَّ العلة في عصيان أهل العراق على الأمراء هي أنهم أهل نظر وذوو فطن ثاقبة ومع النظر والفطنة يكون التنقيب والبحث ومع التنقيب والبحث يكون الطعن والقدح والترجيح والتمييز بين الرؤساء واظهار عيوب الأمراء)[2].

---

(١) شخصية الفرد العراقي،د.علي الوردي منشورات دار ليلى لندن٢٠٠١ط٢ : ٤٦ .

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ تحقيق عبدالسلام هارون مكتبة الخانجي القاهرة١٩٩٨ط٧ : ٩٤/٢ .

فهو وعي لا ينتج عبر الحركة فقط وانما عبر تداخلها مع النص الأسطوري وارنست كاسيرر يعتقد (أنَّ للأسطورة وجهين فهي تظهر لنا مبنى فكريا ومن ناحية أخرى ترينا مبنى حسيا ولكنها بكل الأحوال ليست ركاماً من الأفكار غير المنظمة انما تعتمد على شكل محدد من الادراك الحسي فهي تدرك العالم بطريقة مختلفة)[١] وهي مقاربة بنيوية للعلاقة الثنائية الوجودية الثابتة (الروح - الكلمة – الخلود) و(الجسد – الثبات – الفناء) لذلك فقد رأى شتراوس في الأسطورة (اسقاطاً ايديولوجياً لطقس من الطقوس مخصصاً لتقديم أساس لهذا الطقس... فالطقس نوع من توضيح الأسطورة في لوحات حية... تماثل ايا كان منهما الذي ينسب إليه دور الاصالة والصورة فان كلاً منهما يصور الآخر ، الأسطورة على صعيد المفاهيم والطقس على صعيد العمل)[٢] ؛ لذا فان الغائية تبدو ملازمة لذلك التكامل المفترض لان الارتباط كان جدلياً بين الأسطورة والطقوس وقفت الأسطورة في حدود النشاط السيميائي للغة من خلال تفخيم النشاط الرمزي والاشاري لها فيما وقفت الطقوس في مجال ترجمة القول إلى فعل والتلقي إلى حركة (فالرمزية اللغوية تموضع التأثيرات الحسية كما تموضع الرمزية الأسطورية المشاعر ويتبع الإنسان في طقوسه الدينية تأثير رغبات فردية عميقة وحوافز اجتماعية عنيفة ويقوم بهذه الأفعال بغير علم بدوافعها فهي أفعال لاشعورية تماماً غير أنه في حالة تحول هذه الطقوس إلى أساطير سيظهر جانب جديد اذن فلا يكتفي الإنسان بفعل هذه الأشياء ولكنه سيتجه إلى التساؤل عما تعنيه)[٣] ، تكون معها الطقوس محرضة على فهم النص الذي يحركها واستيعاب بناه الاشارية فالفعل الطقوسي يرسخ ويديم الانفعال الذي يعطي الفكرة قداسة كافية عبر تكريس خيوط الانتماء العاطفي

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي : ١٤٠ .

(٢) الانثروبولوجيا والبنيوية : ٢٧٣ .

(٣) الأسطورة والمعنى،فراس السواح دار علاء الدين للنشروالتوزيع٢٠٠١ط١ : ٧٠

التي سوف تنظر للفكرة بكونها اصلا ثابتا ودائما ،لتكون تلك الطقوس بؤرة تلاق ثقافية يكتشف بها الفرد آخره المتماثل من جهة ، ومن جهة ثانية فانها تزيد الوشائج الوجدانية التي تستقبل النص الأسطوري باستسلام ، ووعي مغاير للمنطق المتعارف حيث ان النص الاسطوري الذي تتحرك في ضوئه الطقوس نص متعال لايمكن الاحاطة به او دحضه فهو يصوغ نظاما من الافكار والتصورات العميقة لكنه لايصنع هامشا مقدسا لحواشيه المعرفية والطقوس وحدها من تخترع فوة مفارقة كافية لجعل تلك الافكار محاطة بالسرية والسحرية والغموض الكافي لديمومة الولاء والتبعية ،فالطقوس على الدوام تؤلف دينا شعبيا يستطيع من خلاله الانسان اختزال العلاقة مع المطلق في حركة معلنة فـ(اذا كان المعتقد مجموعة من الافكار المتعلقة بعالم المقدسات فان الطقس مجموعة من العوامل المتعلقة باسلوب التعامل مع ذلك العالم ،انه اقتحام على المقدس وفتح قنوات اتصال دائمة معه)[1] فالعلاقة بينهما علاقة تكامل وتبادل رمزي في آن معا.

التسامي بين حضور اللغة وتلاشي الجسد

لغة الطقوس لغة ايقاعية سريعة ومكثفة تسعى لإدامة سلطة الانفعال وتحرير قواه الخفية ، عبر دمجه بمنظومة متسارعة وغيبية تديم التسليم لها ، بل لعلها تتعكز أحياناً على مفردات لا معنى لها لصناعة التعجيز وتحريض الاستغراق الروحي ، فالتماثل الصوتي المصاحب للفعل المكرر يمتلك قدرة كافية على بناء فاعلية مهيمنة تكون غايتها الاستحواذ وهدفها الافتتان وهي في سعيها لامتصاص الاسطورة وتجسيدها في حركة جماعية ، انما لأجل شطب ابتزازات الايديولوجيا المصاحبة لقراءة النص عموماً ، وتشكيل الاقتناع والتسليم النفسي المستند إلى اللاشعور ، تغدو معه اللغة محطة لتفريغ

---

(١) دين الانسان:٥٤ .

الممارسة واعادة شحنها باطار وجداني وتصبح الحركة بديلاً للمحاججة أو المتابعة المنطقية لسياق النص.

حول كتفي انانا المقدسة كان يضع ذراعه

فكانت مثل ضوء النهار وهي تعتلي العرش على دكة العرش العظيمة

والملك كأنه الشمس وهو يأخذ مكانه إلى جانبها

وكانت كل مظاهر الوفر والفرح والرخاء تستعرض أمامها

والطعام الشهي يوضع أمامها

وذوو الرؤوس السود يمرون من أمامها

على دقات طبل صوته أعلى من الرعد

وعلى أنغام عذبة من الكار زينة القصر

وقيثارة تنعش الروح

ايها المغنون دعونا نغني أغنية تبهج القلب(١)

فمثلما تتأصل الفكرة المركزية داخل الطقوس إلى رمزية مقدسة مرنة ، فإن الأصوات المتداخلة والموسيقى تعمل على تركيز الرمز وتكثيفه وجعله أمراً مسلماً به ،لذا يتلاشى في المناسبة الطقوسية العقل الذي يحاجج او يتابع تفصيل الافكار ولاينمو سوى الذهول والاستغراق الباطني الذي يجعل الولاء غير منقوص حتما ، ولعل الاثر الذي أفصحت عنه الأسطورة السومرية السابقة يدل على اهمية الصوت في ادامة الولاء.

ويرى السير فريزر أنَّ الأسطورة تالية للطقوس ، وانها جاءت مفسرة لها في مرحلة لاحقة ، على افتراض أنَّها نتيجة من نتائج اثراء الطقس معرفياً

---

(١)عشتار ومأساة تموز، د.فاضل عبدالواحد منشورات وزارة الاعلام بغداد١٩٧٣ط١ : ١٥٦.

(فالطقوس التي تمارسها الجماعة منذ أقدم الأزمنة وتتناقلها الأجيال بحرفيتها تفقد بمرور الوقت معناها وبواعثها الأولى فتأتي الأسطورة لكي تقدم تبريراً لتلك الطقوس وتنتج حكاية من شأنها تزويد الطقس بمعنى وغاية)[١]. فالحركة وجدت قبل السياق الذي جاء ليكون ضرورة متممة وماهية ثقافية تكسب الحركة اصلا مقدسا.

لذلك فهي مستمدة منها وتابعة لها ومبررة للأداء الحركي القائم فيها عبر عنايتها بصناعة الهامش الصوتي الذي يؤطر الوعي إلى لغة مجسدة ، لذلك عدت الأسطورة وعياً بدائياً أو تمريناً عقلياً يؤسس لايديولوجية تحتوي روح الجماعة لاشعورياً عبر تيارات لغوية ، و يعتقد جاك لاكان أنَّ اللاشعور بنية ولغة وليس جوهراً هلامياً كما حاول التركيز عليه فرويد قبلاً ، وهي بنية تفرز خطابها في مجموعة استعارات رمزية (فالإنسان يمتلك ثلاثة أنظمة يفسر من خلالها منتجه الثقافي هي نظام الواقع ونظام الخيال ونظام الرمز لكن الأخير يتيح له هامشاً حراً في التعاطي مع انتاجه بطريقة شاملة) [٢] .

ويعتقد فريزر أنَّ الإنسان كائن طقوسي قبل أنْ يكون كائناً تأويلياً فقد ابتدأ نشاطه العقلي بمرحلة السحر التي تعني في حقيقة الأمر تقليداً حركياً لحركة الطبيعة وتقمصاً مصغراً للظواهر المهيمنة الكبرى (وكان يتلو أثناء هذه الطقوس بعض العبارات والتعاويذ المكملة لها وفي مرحلة تالية لذلك حاكى الإنسان هذه الأفعال فكان في الأسطورة واذا ما اندثرت طقوس السحر مع الزمن فإن الأسطورة ستظل تحمل مضمونها واشاراتها وقد تجلى هذا واضحاً في أساطير الخصب والنماء التي اعتبرها أصلاً طقوساً سحرية كانت تؤدى في مواسم الجفاف والجدب ويتم فيها تدخل الساحر والالهة لإعادة الخصب)[٣].

---

(١) دين الإنسان : ٦٣ .

(٢) بخور الالهة : ٤٠٤ .

(٣) بخور الالهة: ٧٢- ٧٣ .

وهو رأي خالفه كثيرون لانهم وجدوا أنَّ الطقوس مفسر حركي ومشترك جامع لما تعيشه الأسطورة في نشاطها اللغوي ، فهي اعادة تمظهر لها ،كونها تقدم الحاضنة الصوتية للحركة ، أي حركة الانتماء لأجل ادامة الانفعال المقدس ، لذا تعمد إلى ترويض المقدس والكلي في مساحة لغوية محددة ، أي ببساطة شديدة تعبئة المقدس ورزمه في كلمة تكون نائبة عنه تستطيع تثوير مكامن الإنسان وفرض التسليم والانفعال في آن معاً ، وهو تلقٍ يهيئ لنشوء تقنيم خاص بها يتحول الوعي عبرها من تابع انفعالي إلى معتقد لاشعوري يكتسب مشروعيته وخصوصيته من التكرار والشمولية ، فالأعياد الدينية ليست مناسبة شعائرية للحركة الجسدية المحضة بل حيز زمكاني يتصل عبر اللغة بالتواريخ السرية القديمة (تجعل المحتفلين في حالة لا توصف من التحمس ، تلك الحالة التي تهيمن عليها روح واحدة لتجعل الأفراد يعتقدون بوجود قوى خفية خارجة عنهم تراقبهم وتؤثر في أعمالهم)[1] والمعتقد نسق ثقافي لا يمكن تفسيره إلا بطريقة رمزية من خلال مستويين: الأول مستوى الاشارات اللغوية التي بثها في نصه المختار ، والآخر في مستوى الحركة الايمائية التي تؤدى تبعاً لنمطية الولاء ، وهي حالة ذهنية تتأسس في الذاكرة أولاً لكونها الحركة التي تسهم في تعميق الاعتقاد الجماعي كما تسهم من ناحية أخرى في تحيين الذكرى الجماعية وتحويلها من ماضوية منتهية ، إلى حاضر خاضع لبرهنة وجدانية متكررة ، تستعير من خلالها مشروعية سرية لذلك الانتماء.

فالطقس يكمل دلالة النص الأسطوري بافتراضه مجالاً سحرياً وظلاً انفعالياً يعيد رسم العلاقة بين الإنسان واللغة عبر منظومة لاشعورية ، وليس على وفق المحايثة المنطقية الشعورية المحضة ؛ لان الحركة وحدها قادرة على تغييب الوعي وتحويله الى شعور ، فلكي تصبح اللغة عارية من تبعية المعنى المتوارث ، لابد ان تصنع انحيازاً شعورياً للمتلقي على حساب النص ، فيتحول

---

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي : ٧٤ .

المتلقي من كائن مواجه للنص وساع الى تفكيك عناصره المؤسسة ،الى حارس ثقافي للمنظومة العقدية التي تشكلت خلال النص الأسطوري ، ولعل احد محروضات استمرار ذلك ان النص سيتحول إلى رأسمال رمزي يجب ادامة تشظياته التي تشكل حصنا رمزيا يحميه من الاخر المتربص ، وتمثل الشعائر حينئذ لديه المناخ الذي يتيح للحركة ان تعزل المتضاد ، وتوفر هامشا بصريا للنص المتواري في غياهب اللغة العليا التي اختارت الاحتمال على حساب الاعلان ، واختارت التوقع على حساب الواقع ، ونتيجة لذلك صارت الطقوس عنواناً غيب النص ،واسكنه في ابراج الغياب المؤقت ، وربما أسهم التراكم والمخيال الشعبي في ترصين الطقوس واكسابها شمولية لم يعد معها المريد بحاجة إلى محاكمة النص وتفكيكه معرفياً ، لأنها أصبحت هوية له ومظهراً ايديولوجياً ينتمي له ويتطهر من خلاله (فلم يعمد كهان الديانات القديمة وأصحاب الرسالات الدينية عبر التاريخ إلى مخاطبة الناس بصيغة البرهان بل بصيغة البيان ، أنَّ الاستماع إلى بضع آيات من آي كتاب مقدس ... تغني المؤمن من قراءة مئات الصفحات التي تخاطب عقله بالمنطق والبرهان ذلك أنَّ مثل هذه الآيات هي صيغ رمزية غير خاضعة للنفي أو الاثبات)[1] وهي قادرة ايضا على تخدير وعي الإنسان وتغييبه في متاهات الاعجاز والتسليم (بإخراج الفعل البشري من سلسلة الالتصاق بحركة الواقع إلى مدارات الزمن الأسطوري غير الخاضع لهيمنة الإنسان أو الاحداث أو الحقيقة ، إنَّ الاحساس بالتكرار أو الأداء الطقسي لشيء ما هو ما يمنح المشاركين بانهم افلتوا من هيمنة الزمن الكرونولوجي)[2] فالنص سيكون حينئذ مجرد دليل يثري الطقوس بما يؤهلها للانتساب للعراقة المهيمنة اوالتجذر للأصل المقدس ، لذلك تلهم الشعائر عادة الاتباع بالعودة التجريدية التي تخترق تراتبية الزمن

---

(١) الأسطورة والمعنى: ٢٤ .

(٢) الأسطورة والحداثة : ٤٤١ .

الكرونولوجي* ، بوصفها مكوناً عقائدياً يؤلف نواة ثقافية ، تتيح للاتباع العبور من خلاله من حالة الاستقبال العقلي إلى حالة التصور والاستغراق فهو (يعكس تجربة المقدس ومن ثم فهو يدخل مفاهيم التكون للمعنى والحقيقة... إنَّ الشعور بعالم حقيقي وذي معنى مرتبط صميمياً باكتشاف المقدس وتجربة المقدس)[1] لذلك كانت مهمة الشعائر بالاساس تكمن في إعادة تجربة المقدس وإعادة تمثلها وتمثيلها في الاعياد التي تقيمها ، لأنها تعمد إلى تأيين النص واستدانة زمن آخر لكي يشتمله في ممارسة تعيد انتاج الزمن على وفق أسس ثقافية:

في يوم في المدينة، في المدينة

تقرر إقامة عيد في مدينة نيناب

تعالوا ايها الأصدقاء لنذهب، لنذهب

لنذهب، لنذهب

نوموشدا كان كذلك يحضر العيد**

وكانت حاضرة أيضاً ابنته المفضلة ادنيجكيدو))(٥)

وفي المدينة كانت تدوي صنوج الشبه

الأربعة التي تهز المشاعر

◆ الكرونولوجيا : وهو العلم الذي يبحث في تحديد الزمن بصفته بعداً يقاس من أبعاد الوجود الإنساني . فمن الملاحظ أن حياة الإنسان تجري في الزمن، وفي الزمن يتعدد الفهم وتتوالى أنماط التفكير حسب تراتبية الاحداث وتشكيل تسلسل متتابع له (ينظر الزمن والرواية أ أ مندلاو ترجمة بكر عباس دار صادر بيروت١٩٩٧ : ٧٦).

(١) المعتقدات والأفكار الدينية : ٩/١ .

◆◆ نوموشيدا اله مدينة نيناب وابنته الاميرة ادنيجكيدو وهي مدينة آمورية مجهولة جغرافيا لنا(ديوان الاساطير٢٨/٣).

وكانت كصدى لها تدق الطبول السبعة[1]

فالإله السومري يحضر الاحتفال بطريقة رمزية عن طريقة استدانة حضوره المقدس بتوهم الانفعال وتجديد الغياب المستتر بحضور الكلمة التي تعني ببساطة حضوره اللغوي في نص ما ، لذلك أصبح التكرار المقنن لأفعال ايقاعية محددة يؤلف جزءاً من المحاولة لأنسنة الغيب والرمز لذلك (رأى السومريون أنَّ العالم الذي نحن فيه ما هو إلا صدى أو تكرار لنموذج سماوي الهي سبق ظهور عالمنا الأرضي والإنساني أي ان هناك نموذجاً أو مثالاً الهيا نعمل نحن على إعادة التشبه به دائماً... فكانت طقوس الزواج المقدس في سومر مناسبة لإحياء ذكرى كوسموغونية* ** كانت تقوم بها الالهة ولذلك كانت استعادة هذه الذكرى في مهرجانات صاخبة تمثل إحياء طقسياً لبداية الخلق الكوني والزواج الالهي)[2] وهي رؤية تقارب نظرية المثل الافلاطونية ،وعلى وفق ذلك وبمقاربة بسيطة يمكن النظر الى طقوس عاشوراء بانها محاولة استعادة الزمن البطولي لاجل تصحيحه وجدانيا ، ومحو التخاذل والتنصل من النصرة الذي ألصقه التاريخ والأعداء بالعراقيين ، فلاريب ان نجد متلازمة ثابتة في الشعائر الحسينية (ياليتنا كنا معكم فنفوز فوزا عظيما) لتمثل شكلا من اشكال استجداء الذكرى ومحو ذنب تاريخي تم توارثه ،وهي الوظيفة التي تعمل عليها الطقوس دوما ، لانها تكون معنية باعادة الاعتبار للضمير وجلد الذات تجريدياً وواقعياً ، كل ذلك بمصاحبة نص يتقمص الزمن الماضي ويجسّم الأثر.

ان كـان عنـدك عـبرة تجريهـا فانزل بأرض الطف كي نسقيها

---

(١) ديوان الاساطيرالسومرية : ٢٨\٣- ٢٩.

◆ الكوسموغونيا : وهي نظريات نشأة الكون وأصل المصطلح يوناني كوسموس وتعني الكون وغونوس تعني الحصيلة أو المعرفة(ينظر المعجم الفلسفي ابراهيم مدكور، الهيئة المصرية لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، ١٩٨٣ : ١٥٤).

(٢) متون سومر: ٢٩١- ٢٩٢ .

فعسى نبلّ بها مضاجع صفوة | ما بلّت الأكباد من جاريها
ولقد مررت على منازل عصبة | ثقل النبوة كان القي فيها
فبكيت حتى خلتها ستجيبني | ببكائها حزناً على أهليها
وذكرت إذ وقفت عقيلة حيدر | مذهولة تصغي لصوت أخيها
بأبي التي ورثت مصائب أمها | فغدت تقابلها بصبر أبيها[1]

وهي استعادة لا تعيد الهيبة للماضي فحسب بل تجذر الحركة الجسدية إلى نص تغلفه القداسة ومن ثم تصبح نمطية استقباله عامودية دوماً ،وتصبح الكلمات ليست مجرد اشارات بل مجموعة ايقونات تتحرك في فضاء حر ، تتيح للتلقي أن ينمو بطريقة مضطردة ، ويقرا النص بوعي يضمخه الانفعال ذلك ان كل نص (يصاحب بالضمور ويذبل ما ان يقتلع من التربة الشعائرية)[2].

الطقوس وعلاقات المعنى

لقد امتاز العقل الرافديني بديناميكية سرية حولت الأسئلة الكبرى إلى إجابات روحية مجسمة ، ومنحتها انسيابية الخلود عبر زرعها في رحم الممارسة المكررة التي تجعل التغيير سنة والمفاجأة توقعاً محتملاً ، فيتطور الانتماء من خلال آليات التحول وليس على وفق امبريالية المعنى التي يفترضها النص الثابت عادة في حالة الايديولوجيا ، الأمر الذي جعل من الطقوس أداة امتصاص اجتماعية كافية لاحتواء الخوف والتردد والمتاهة ، لان علاقة الكلمة بالحركة علاقة تطور ونمو وجداني ، وجسر يربط الإنسان بجذوره وأفكاره العليا ، فالحركة تديم مركزية الجسد على حساب الفكرة ، ومن ثم يصبح جسد

---

(١) ادب الطف، محمد جواد شبر دار المرتضى بيروت ١٩٨٩ط١ : ٢٤٩\٩ والقصيدة للشاعر رضا الهندي.

(٢) اختلاق المثيولوجيا : ٢٧٧ .

الإنسان مكاناً لحلول المقدس واستعادته ،فالانسان يتقمص المقدس عادة في الممارسة الطقوسية ويتحول إلى جوهر كوني ، لذلك كانت الصلاة البدائية للانسان رقصاً متناوباً يؤلف تناظراً بصريا مع حركة الطبيعة ؛ وهو الامر الذي يفصح إن أساسها لم يكن استجداءً أو خضوعاً كما اكتسبت دلالة الصلاة لاحقاً ، بل كان يعني المشاركة الضمنية والحلول ، لان الأداء الحركي يشبع في الإنسان قوة المشاركة والخروج على سلطان التشيؤ الذي يفترضه الواقع ، من خلال الانتماء والالتصاق بقوة خارج الجسد فتكون الحركة المبرمجة ردة فعل تواجه السكون والفناء ويكون الدوران حول مطلق باطني يلتحم به الإنسان مجالا لكي يرسم ذاته في مركز ثرّ وبعيد ، يقطن في عالم الحركة الازلية ، وهو السبيل الذي لجأ إليه المتصوفة لاحقاً ، بتحويل المواجدة من نص إلى فعل عبر الحركة الدائرية التي تنقل المريد من المحيط إلى المركز ، ذلك المركز الذي يستقر أساسا في أعماقه ويتشظى إلى مجموعة صور ذهنية يظل يلاحقها عبر الحركة (ويتسارع الحركة يرحل من محيط الدائرة إلى مركزها ، من الظاهر إلى الباطن ، من محيط الخلق إلى مركز الحق ، أنَّ ما يقوم به الصوفي بالدوران حول مركز الحق الذي يتلمسه في داخله انما يقوم به كل مسلم يؤدي فريضة الحج عندما يدور حول الكعبة مركز الحق الذي يتلمسه أهل الظاهر في الخارج)[1] وهو الاعتقاد الذي تمظهر لاحقاً في رفض الحلاج الحج إلى مكة والحض على إعادة اكتشاف القطبية الروحية داخل النفس حصراً ، وهو تصور اتاح للمركز ان يتجلى في صور متعددة أساسها الاحتفال بالحقيقة فذا شاعر عراقي يرى في الإمام الحسين:

يـا حبـذا قـبر الحـسين واينمـا	**ولّيت وجهي ثم وجهك في المدى**
صغناك من فرط التوجس دمعة	**والعـين تخجـل ان تكـون المعبـدا**

---

(١) لغز عشتار، فراس السواح دار علاء الدين للنشر، دمشق ٢٠٠٢ط٨ : ١٧٣ .

وخُفيتَ في دمنا وفي اضلاعنا فتقببت فيك القلوب مراقدا

حتى إذا اشتقنا اليك فحسبنا لمس الفؤاد ومن يظنك ابعدا[1]

إنَّ رمزية الحركة الطقوسية تتوج الإنسان للخروج من سلطة الجسد والغائه بمزجه بالحركة العشوائية المكررة التي تنتج لذة منفصلة عن موضوعها ، وتتضاد مع ثبوت الجسد واستقراره بما يعني الالتصاق بعالم فردوسي شعوري فينعتق الإنسان من قيود الوعي لتصبح الحركة بديلاً عنه وموضوعاً بذاتها ، ولعلنا يمكن أن نلحظ تشابه حركة الحزن أو الفرح التي تقوم بها المرأة الجنوبية حين تضرب بكوعها على كليتيها في حالة اللطم على الميت وفي حالة الفرح بمناسبة سعيدة ايضا ، أو الاهازيج الراقصة التي ترافقها دبكات مقننة تقوم بها العشائر في تشييع الموتى وفي حالة الاحتفال السعيد ايضا على حد سواء ، وهو ما يوضح بشكل خفي الارتباط الشعوري لدى العراقي بالحزن صفة غالبة لذلك استعار مناخ الحزن في مجمل تطلعاته ، وكأنه يعيد تكرار مأساته الاولى عبر ذلك الفعل المهيمن بطريقة استعارية ورمزية ، وهو ما يعني أنَّه في احشاء كل رمز يكمن تفسيران متناقضان ومتضادان (لان كل طقس عبارة عن مظهر من تجربتنا موحد ومبنين بشكل منسجم وتكراري وفي انجاز الطقوس نعطي لأنشطتنا بنية ودلالة ، ونقلص بذلك التشويش والتباين في أعمالنا)[2] ويمكننا بذلك تفسير التداخل والتشابه الحركي للموضوعات المتضادة قيمياً التي يقوم بها العراقي ، لأنها نتجت أساساً من النسق التصويري الذي يتصل بمنظومة غيبية ،جعلت التضاد يبدو مشروعاً لان الغاية من الحركة الطقوسية تبقى محصورة في اطار اللذة ، وهنا علينا أن نفرق بين اللذة والابتهاج فالبكاء أحياناً

---

(١) من قصيدة للباحث نشرت في مجلة أنوار الولاية ع٣ في تاريخ كانون الأول ٢٠٠٤- الناصرية.

(٢) الاستعارات التي نحيا بها ،جورج لايكوف ترجمة عبدالمجيد جحفه دار توبقال الرباط٢٠٠٩ط٢ : ٢١٨ .

يكون لذة لكنه ليس ابتهاجاً ، لذلك فإن اللذة تكون محصلة أصيلة من نتائج الحركة الطقوسية ، الامر الذي يجعل الإنسان يواجه المناسبة بعمى موضوعي ، لأنه لا يكون معنياً بالثيمة التي صنعت المناسبة بقدر استغراقه في اللذة التي يتوخاها منها وهو ما يعني أنَّ الرموز الطقسية تتصف أحياناً (بالازدواجية الدلالية ومعنى ذلك انها عسى ان تتحول إلى رموز للحياة المدنية فتعبر عن معان اجتماعية وسياسية)[1].

الطبول والصنابير التي تفرح القلوب بمصاحبة السمبال لم تعد تعزف

والناس سود الرؤوس لن يغتسلوا بعد الان احتفاءً بك

وعباءة الحزن من الكتاب قد حددت لهم فغيرت مظهرهم

اغانيك باتت انيناً، كم يطول هذا ؟

عزفك على السنبال تحول إلى نحيب فكم سيطول هذا[2]

التجليات الثقافية للطقوس

إنَّ قسوة الطبيعة وبشاعة الاحتلالات المتكررة لوادي الرافدين قد طبعت الاحتفالات العراقية بطابع الحزن فلا ريب ان نجد التداخل بارزاً بين الثيمتين على الرغم من الانفصال الجوهري بينهما وهو ما تجلى لاحقاً بقلة الاعياد الدينية السعيدة في العراق وغلبة الحزن والنحيب على كل شيء.

ولعل المفارقة البارزة التي يجب أنْ نذكرها أنَّ الذاكرة العراقية القديمة على الرغم من تتويجها للحزن مظهراً رئيساً من مظاهر خطابها الأسطوري إلا أنَّ مجمل الطقوس التي كانت تؤدى في العراق القديم كانت موجهة للحياة

---

(١) الشعائر بين الإسلام والمسيحية : ٢٥٦ .

(٢) الأساطير في حضارة وادي الرافدين، بوهسلاف هروشكا ترجمة عصام عبداللطيف دار الحكمة٢٠٠٦ بغداد : ٧٥ .

والفرح ، ففضلا عن طقوس الخصب والنماء ، والزواج المقدس التي كانت تقام في رأس السنة العراقية القديمة والتي تتوج بدخول تموز إلى عالم الأرض وخروجه من العالم الأسفل* ، (ففي الحياة البشرية تبدو الشعائر وكأنها جهد إرادي – وبالتالي[كذا] عنصر السحر فيها – لإعادة الامساك بألفة ضائعة مع الدورة الطبيعية للحياة)(١) ،كانت هناك حاجة ملحة لاختراع طقوس اخرى يتماهى الفرد في ظلال الولاء الجمعي فاخترع طقوس غسل فم الاله واحتفل بزامواء الربيعي وزامواء الخريفي** لان الطقوس كانت تسد امامه متاهة الاغتراب التي تعد سمة مزمنة لدى العراقي.

فالشعائر تتيح للزمن البدئي الذي نشأ فيه الكون ان يعاد بطريقة صوفية يتقاعد خلالها الزمن الدنيوي لتبدأ دورته الأولى من جديد ،وتصبح لحظة الطقس لحظة الشروع بالعودة واستعارة قوتها المقدسة ، لان الذات دوماً بحاجة إلى أقنعة تستعيرها لكي تعيد انتاج ماهيتها من جديد ، تصهرها في ذات عليا وتربطها رمزياً بالزمن الأول ، لذلك مثلت الشعائر حلاً (لتحقيق غايات نفسية وفكرية تماهي بين المجتمع والمقدس ووضع الفرد في الاتجاه المفارق للدنيوي المدنس والنظر إلى المقدس بكونه رمزاً للأمل والخلاص من ربقة الدنيوي)(٢) .

واذا كانت الأسطورة ترميزاً للخبرة الدينية في الكلمة المشفرة والخطاب المخاتل بما يجعل الانتماء يتحرك في آفاق حرة ومتعددة ، فإن الطقوس تمثل ترميزاً صورياً لتلك الخبرة عبر نقل آلية التلقي إلى مستويات بصرية تجعل معها الحركة مركزاً للانتماء ويصبح الجسد تابعاً للصوت المكرر والصوت نابعاً من

---

* مازال العراقيون يطلقون على ٣/٢١ اسم (الدخول) الذي يعني دخول تموز إلى الأرض وخروجه من عالم الأموات لتحل الخضرة بديلاً عن الجفاف (الباحث).

(١) الماهية والخرافة ،نوثروب فراي ترجمة عبدالكريم ناصيف،منشورت وزارة الثقافة،دمشق ١٩٩٢ط١ : ٢٥.

** زامواء الربيعي عيد الحصاد وزاموء الخريفي عيد البذار،ينظر متون سومر:٣٣٦.

(٢) العقل في المجتمع العراقي : ١٣٨ .

((في رأس السنة حلول تنفيذ الطقوس

نصب عند ذلك فراش من أجل ملكتي

طهر الفراش بواسطة الاسل والارز العاطر...

غطاء مبهج كان يزين المضجع

عنـد ذلـك تم تحمـيم ملكـتي جنبـاً إلى جنـب بجـوار

وجلس بقربها وكأنه الملك – الشمس

ثم جعل الكثرة والوفر وفيض المآكل

تستعرض أمامها

وأقام من أجلها عيداً رائعاً

وأمام اناانا ردد ذوو الرؤوس السوداء قائلين

على وقع الطبل الذي يفوق الرعد هديره

والقيثارة ذات الموسيقى العذبة التي تسحر القصر

وعلى نغم الرباب المهدئ لقلب البشر

ايها المنشدون اسمعونا انغام البهجة)[1]

انها تعني ان ينتقل الجسد من ارتباطه المادي لكي ينضوي في مركز هلامي لايمكن رصده او الاحاطة بتفاصيله ، وهي انتقالة مهدت لاحقا لارتباط الجسد بالدنس عموما ، الامر الذي يفسر لنا اسباب محاولات ارهاق الجسد في معظم الشعائر الانسانية ، مهما كانت سعيدة لان ذلك الجَلْد يؤهل الانسان

---

(١) ديوان الأساطيرالسومرية : ١/١٧٩- ١٨١ .

في المرور الى ماهية مغايرة ولعل التصفيق يمثل تجسيدا معلنا لذلك الجلد يوصل للذة ، اوالرقص الذي وان تقمص حركات تتجه للاعلى دوما ، لكنه يحتبس بالاذى الرمزي للجسد وكذا الامر في معظم الحركات الطقوسية التي تسعى لكي تتملص الروح من سجن الجسد والانضواء في كنف المطلق ، الذي يتكئ اصلا على نص يشير اليه حتما.

المبحث الثاني

الأسطورة والثقافة
(التداخل الثقافي وإعادة الإنتاج)

تمثل الأسطورة رؤية رمزية للعالم وهي رؤية تتمركز حول معطيات معرفية بدائية ، لذلك فهي تنتسب إلى الثقافة بوصفها علاقة لغوية رمزية تحتفي بخلاصة الضمير المعرفي للانسان (فالمعرفة وما في وعينا من معتقدات وأفكار وتصورات ليست غاية وإنما هي وسيلة ، مادة يتكون بواسطتها الفعل بوصفه بنية نموذجية محددة)[1] وبذلك فهي علاقة تبادل ثقافية مع الاصول المكونة له ، ولكننا من جانب آخر نجد أنَّ الثقافة انساق رمزية تتكون من شفرات لغوية ، تتأصل إلى مثال منمذج يكون محصلة حقل تفاعلي يرسم علاقة توتر دائمة بين الوعي والواقع ، فهي اذن صيرورة لا واعية تعمل على صناعة معيار يتوجه على ضوئه الإنسان في قراءة الواقع تبعاً إلى جذر يتغلغل في اعماق الذات الجمعية ،لذلك يمكن قراءة الأسطورة بوصفها أصلا ثقافيا كونها تمثل نمطاً بدائياً يتخذ من رمزية القداسة التي يضمرها سياقها المعرفي قناة للاتصال مع الآخر (والرموز المقدسة تعمل في تركيب روح الجماعة أو الخصيصة المميزة لها نغمة حياتهم وطبيعة هذه الحياة ونوعيتها وأسلوبهم ومزاجهم في الأخلاق والجمال – ونظرتهم إلى العالم – الصورة التي تتكون عندهم عن طريق عمل

(١) الوعي والفن : ٤٦.

الأشياء في الواقع وأفكارهم الأكثر شمولاً عن النظام)[1] ، ولعل مايمكننا قوله هو انّ تفكيك تلك الرموز الثقافية المقدسة سوف يجعل الحياة متكيفة مع مجموعة المثل التي تنادي بها خلاصة الأفكار السامية والمصطفاة في نص اسطوري مقدس ، فالثقافة مفسر وداعم للاصول لكي تصبح مشرعنة ، وبذا فانها تقدم اثراءً يزيد من فرص الارتباط بين الفرد وجذوره الاولى ، ويرصن الايمان المكتسب عبر الممارسة الشعائرية التي تمثل في بعض أوجهها ترجمة جسدية للنص تكسب الإنسان اطمئناناً كافياً للتصالح مع نفسه من جهة والتماهي مع روح الجماعة من جهة ثانية ، بما يجعل نظرته إلى العالم تمر بقناة اقتناع عاطفية ، وهي الممارسة التي لايمكن اخصابها او تفكيك منظومتها القيمية السرية بغير ادوات ثقافية ، لذلك مثلت الثقافة جسراً رؤيوياً لفهم الأسطورة ومتابعة بياناتها وشفراتها المقدسة ، فالإنسان (يستطيع ان يتكيف بكيفية ما مع أي شيء يمكن لخياله ان يتعامل معه إلا أنَّه لا يستطيع التعامل مع الفوضى وبما أنَّ وظيفته التي تميزه وذخره الأثمن هو التصور فان أكثر ما يرعبه هو ان يصادف ما لا يمكن تفسيره)[2] فالأسطورة نص ممانع يلجأ إلى تخزين نظامه المعرفي في معطى اشاري يفرض الاختلاف والتعمية ، ومن ثم فان الثقافة تكسبه سلطة المعرفة وسلطة الهيمنة الكافيتين لجعله نصاً غير قابل للنقض أو المحاكمة ، فمع أنَّ المعنى الذي تصنعه القراءة الثقافية سيكون جزءاً من عملية تخمين لكنه سيكون احتمالاً مقدساً في الوقت نفسه ، لان قراءة النص الأسطوري المقدس تضمن قصدية وعي تفترض الاستسلام بغض النظر عن الاختلاف (فالرموز المقدسة لا تصور القيم الإيجابية فقط بل هي تصور قيماً سلبية أيضاً)[3] وعلى ذلك يجب النظر إلى الثقافة على أنها تجريد رمزي ،

---

(١) تأويل الثقافات،كليفورد غيرتز ترجمة د.محمد بدوي ،المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ : ٢٢٥ .

(٢) تأويل الثقافات: ٢٤٢ .

(٣) المصدر نفسه: ٢٩٦ .

ونموذج تصوري يسهم في تفسير البنى التي أسست نمطية التفكير وطريقته ، ومن ثم يمكن عدّها نسقاً تاريخياً يعيد تكوين ماهيته تبعاً لظروف تطوره ، لانه يستمد مقوماته من الأساليب الظاهرة والمستترة التي يشترك فيها أعضاء المجموعة ، لذلك فهي على الدوام في عملية تشكل وتطور خفي لكنها في الوقت ذاته لا تخلو من نواة مركزية تنكفئ عليها (فالثقافة تتكون من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمنتقل بواسطة الرموز والتي تكون الانجاز المميز للجماعات... ويمكن ان نعد الأنساق الثقافية نتاجاً للفعل من ناحية كما يمكن النظر بوصفها عوامل شرطية محددة لفعل مقبل)[1] فهي بذلك توفر خارطة تنبؤات متوقعة للسلوك الإنساني تبعاً لعلاقات الحاضر بالأصل المهيمن ، المتوثب في جينات معرفية متوارثة والممتد بطريقة لا شعورية (ففي كل ثقافة شق موروث وسلفي وشق آخر يكتسبه الخلق بالقوة من الانماط الثقافية السائدة والمؤسسات التي تقوم بإنتاج وإعادة إنتاج شروط الإنتاج الثقافي)[2] لذلك نجد أنَّ الثقافة تتسرب إلى الواقع في مجموعة شفرات رمزية تحافظ على كينونة المجموعة ، إذا ما تعرضت للانتهاك أو الاذابة والاقصاء بفعل الغزو فتغدو تلك الشفرات النواة التي ترتكز عليها المجموعة في الحفاظ على ارثها المتصل ، وتعمل تلك الحمولات الرمزية الخفية على نقل الخصائص المعرفية المميزة لذلك الشعب إلى الاجيال اللاحقة بطريقة سرية تضمن خصوصية الهوية وضمان بقائها ، ذلك أنَّ الغازي عادة يفرض انساق ثقافته بالقسر السياسي أو الطغيان الديني ، مما يحتم على الثقافة الأصلية إيجاد بدائل مخاتلة تحفظ نواتها من الفناء ، ولربما اعتمدت الثقافة التي هي بالاساس اصل ثابت على صنيعتها ، الهوية ، التي هي ماهية متحركة في مواجهة

---

(١) سوسيولوجيا الثقافة.عبدالغني عماد ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت٢٠٠٦ط١ : ص٣٢ .

(٢) المصدر نفسه: ٨٧ .

الاستبداد الذي يحاول مسخها(فللفرد هوية ضرورية تربطه بهوية ثقافية جمعية معينة حتى إذا ظلت من دون الكشف عنها ربما نتيجة فترة من الأنكار)[1] وهو الانكار او التخفي الكافي لجعل معطيات الثقافة الاولى في مأمن من هيمنة الثقافة الغازية ،وقد يتخذ ذلك التخفي اقنعة مواربة متعددة للتخلص من شروط الهيمنة الوافدة فتتسرب الجينات الثقافية الى دهاليز اللاشعور ،متقنعة بطريقة توقع مخالفة لرؤى الثقافة الجديدة.

الثقافة وتشكيل الهوية

إذا فهمت الثقافة بوصفها افقاً ثقافياً حراً يستبطن حركية قادرة على امتصاص الدخيل ، فإنها ستمد الإنسان ببنى معرفية قادرة على ترصين المناعة الاجتماعية التي تتحفز ذاتياً في مواجهة الدخيل ، وتنتج أمصال الوقاية الكافية للوقاية الجوهرية من اوبئة التمدد الثقافي الذي يرافق التغييرات السياسية او الجغرافية عادة ، فكلما داهمت الجماعة مؤثرات خارجية بقصد الاذابة أو الالغاء الذي يطال البنى المركزية ، تعمد الثقافة الاصيلة على بناء مصدات دفاع معرفية ، قد تغمسها في اطار مقدس ، لاجل ان تظل الذات الجمعية في منأى عن المسخ الذي تحاول المتغيرات تعميمه ، والتي عادة ما تتعبأ في رموز متحولة ومستعارة من الاصول الاولى لبنى تشكلها المعرفي ، لذا فإن الإنسان حين يشعر بضغط خارجي يؤدي إلى خلخلة كينونته يعمد إلى الاحتماء بأي شيء يخلق لديه نوعاً من الامتلاء الوهمي أو الشعوري- وعادة ما يكون ذلك -بإعادة مد الجسور مع البنى الثقافية الأولى المتجسدة في نص يحتكر الحقيقة لأجل تحصين الذات ومنعها من الانزلاق إلى دوامة التلاشي والفناء (ففي حالات كثيرة لا يبقى إلا الهوية البدائية الثقافية… وهذا الانطواء على الذات

---

(١) الثقافة التفسير الانثروبولوجي،ادم كوبر ترجمة تراجي فتحي عالم المعرفة٣٤٩ مارس٢٠٠٨: ٢١٢ .

مفهوم ، فلابد أنْ يتمكن المرء من التعلق بشيء ما ، المرء لا يكون ابداً لا شيء حتى إذا شعر انه قد جرى انكاره لكن ما تبقى هو ماضيه ، جذوره ، تاريخه الأقدم الاصلي)[1] وهو الاسترداد الذي سيمده بالقدرة الكافية لكي يظل واعياً مستوعباً نمطية تفرده وطبيعة قطيعته مع الآخر ، بل ربما يتخمر في ضميره المعرفي ان تلك القطيعة في بعض وجوهها تمثل شكلا من اشكال الحسد منه ومحاولة افناء مجده المؤثل:

اسفي على بابل التي جعلتها شامخة مثل تاج النخلة

لكن الريح ايبستها

اسفي على بابل التي ملأتها بالبذور مثل كوز صنوبر

لكني لم أجنِ منها شيئاً

اسفي على بابل التي غرستها فصارت حديقة ناضرة

لكنني لم أذق طعمها

اسفي على بابل التي علقتها في عنق آنو مثل خاتم

من مجر الميشو

اسفي على بابل التي امسكتها بيدي هاتين

مثل الواح القدر التي سوف لن اسلمها لأحد)[2]

فهذا النص يفصح عن جذر ثقافي تغلغل في الوجدان العراقي عميقاً ليكسبه سمة اللامبالاة ، وتسويغ الاغتراب ، فالثقافة بما انها افق معرفي يصنع معاييرَ ملموسة لقراءة الواقع فهي توفر اول اغتراب بدائي للإنسان ،لانها

---

(١) ازمة الهويات، كلود دوبار ترجمة رنده بعث المكتبة الشرقية بيروت ٢٠٠٨ ط١: ٢٩٦ .

(٢) سومر أسطورة وملحمة : ١٤٢ .

تفصم عرى العلاقة الاستسلامية معه ، فاكتساب الثقافة يعني حيازة عيون اضافية يفكك الانسان من خلالها الوجود ويعرف تناقضاته ، الامر الذي يؤدي به لاحقا الى الانفصال عنه ، اما إذا تشابكت الثقافة مع السلطة التي تسعى بدورها إلى مصادرة إرادة الإنسان واخضاعه إلى هيمنتها ، يصبح الاغتراب مركبا ، فلايجد المرء بدأً من اللا انتماء لكي يواجه ذلك ، ولعل ذلك هو ما جعل العراقي يستعير من ذاكرته الاسطورية مايؤثث للامبالاته مغزىً ثقافياً ، الامر الذي جعل الدكتور علي الوردي يشير إليه بوصفه [ماركة] عراقية بامتياز ، من خلال ادمان العراقي على قول (شعليه)[1] ، لان تلك الذاكرة توفر له عدم الجدوى الذي يطال كل ما يقوم به ، وهي قراءة تبعده في الوقت نفسه عن الاستسلام القدري الذي اعتنقته الشعوب الصحراوية لما يمثله الخصب والمطر من مزاج سماوي يجعله مرتبطاً بمجهولية ارتباط ،فالنهران اللذان يغدقان عليه بالماء الوفير والأرض الخصبة والعمل الذي يقدسه تلزم عليه فهم الحياة بعيداً عن استرخاءات الميتافيزيقيا...

عندما تختط للمستقبل يكون الهك الهك

وإذا لم تختط للمستقبل ليس الهك الهك[2]

ارهاصات التحول الثقافي

إنَّ القراءة الثقافية للدين العراقي القديم تجعلنا نؤمن أنه كان دنيوياً تماماً ، وقد وظفت النصوص الاسطورية معطى أنه جزء من مستلزمات الحياة ، يؤسس لادامتها ، ويسهم في ديمومة عطائها ، ولم يكن ايديولوجيا للموت كما كان الامر في الديانة المصرية المواكبة للحضارة الرافدينية ، فقد توجهت الديانة

---

(١) حوار مع الدكتور علي الوردي في جريدة الاتحاد التي تصدر عن اتحاد الصناعات العراقي تموز ١٩٩٢.

(٢) العقل في المجتمع العراقي : ٩٠ .

المصرية للموت بشكل اجمالي ، وجعلت الدين هامشا للنهاية التي سيحياها الانسان ، الامر الذي جعل الحضارة المصرية عموما تصطبغ بانها حضارة موتى ، وفي ظني أنَّ ارتباط العبادة لدى المصريين بشخص الملك له علاقة جوهرية في الحاجة لتمدد الزمن لما بعد الموت ، وتأسيس معالمه وارتباطاته بشكل مسهب ، لأنه مرتبط بضرورة تحتمها ظروف التبعية والتقديس لديهم ، مما حدا إلى تأثيث العالم الآخر بما يجعل سلطة الملك الاله الميت مستمرة ، فيكون شفيعاً في عالم سفلي لايمكن تجاوزه الا بقراءة كتاب الموتى الذي يحتفل في معظم نصوصه بهيمنة ثقافية بارزة لسلطات الملك الاله ، اما الاله العراقي فكان منعزلا مفارقاً لايتدخل وخالداً عاجزا عن انقاذ اتباعه ، لذلك لايلجأ اليه الرافديني لانقاذه في موسم الفيضان بل يعتمد على نفسه في مجمل نشاطه الدنيوي ، الامر الذي اعطى العلاقة معه لتكون تمرينا للعقل ، لا سببا للنكوص والاستسلام ، اما الملك العراقي فقد كان بشريا ، يصفعه الكاهن امام الناس في عيد الاكيتو* لكي يذكره ببشريته ، ولكي يكون ذلك الطقس مانعا له من الاستبداد او تقمص ذات علوية تبيح له التعالي على الناس ،فماعادت هناك حاجة لديمومة خلوده بعد الموت ، او صناعة واقع متوهم آخر يشكل امتداداً لسلطته الدنيوية (فالثقافة لا تفهم إلا باعتبارها[كذا] استجابة لواقع موضوعي وباعتبارها مظهراً للوعي الذي يستوعب الإنسان من خلاله فرداً أو جماعة ، العالم ، ويجعله قابلاً للتمثل في الذهن إلا أن هذا الوعي وذلك الواقع لا يخلقان ثقافة إلا من خلال المجتمع والجماعة باعتبارهما[كذا] صيرورة تاريخية وفعل جدل إنساني واجتماعي)[1] والثقافة اذ تمثل عملية تقطير لاواعية لمجمل النشاط الواعي للمجتمع وبما يخلق منظومة علاقات معرفية تستوعب القلق

◆ الاكيتو عيد راس السنة البابلية ويصادف تقريبا في بداية نيسان من كل عام(متون سومر:٣٣٧) .

(١) سوسيولوجيا الثقافة : ٣٠٦ .

والتفكير في ضوء خصوصيات كل مجتمع ، فانها بذلك تجعل المثقف أميناً للجذر الذي ينتسب إليه معرفياً ، ويصبح مشروعه الثقافي خاضعاً لهيمنة التأسيس الأول الأمر الذي يجعل انتاجه أو منجزه وفيا للأنماط الأولى على الرغم من الطفرات المعرفية التي تستلزم نوعاً من الانقطاع أو التخلي لأنه لا يكون معنياً بالتغيير أو الابتكار وانما يبقى مجمل منجزه الثقافي في مجال (البقاء على الوفاء للذاكرة ويترجم هذا الوفاء بإلغاء الفردية وتذويبها في كلٍ يتجاوزها... ومن هنا جاءت أهمية التجربة الروحية للإنسان لأنه لا يحظى بجواز مرور إلى الذاكرة إلا لمن يحتفون بالذكريات ولا يحتفي بالذكريات إلا الذين يكشفون اسرار محتواها)[1] ، وإذا كانت الثقافة –كما قلنا سابقا- نواة مركزية للفعاليات المؤسسة لوعي الإنسان (ونظاما من التصورات الموروثة التي يعبر عنها بأشكال رمزية بواسطتها يتواصل البشر ويطورون معرفتهم عن الحياة ومواقفهم من الحياة وهكذا يصبح دور الثقافة هو اسقاط المعنى على العالم وجعله مفهوماً)[2] فإن الهوية تمثل مظهراً متحولاً من مظاهرها ، او انها تكون التجسيد الوفي والمتحرك لمجمل معطياتها الدفينة ، والمحتمية في رموز متوارثة (فكل ثقافة تؤلف مجموعة من السمات القابلة لتعيين الهوية أو نظاماً واضح الحدود ، فمنذ الولادة يجد كل فرد نفسه محاطاً بمجموعة من العوامل الثقافية التي تطبعه بطابعها الخاص أو أنها تهبط عليه ويصبح فيما بعد حاملاً لها)[3] فالهوية نتاج جوهري للثقافة التي تنتجها وتديم اقنعتها بما يوفر لها التأصيل الكافي للاعتزاز بها ، وحيث ان الثقافة معنى وقيمة يؤسسهما المكان والزمان ، فضلا عن التاريخ الذي يجعل الخبرة موائمة لمعطيات البيئة وخاضعة لظروفها الجغرافية والسياسية والاقتصادية ، فانها تؤلف شكلاً من اشكال الخصوصية أو المعيارية المتفردة في صياغة قالب ذهني ربما

---

(١) أوهام الهوية،داريوش شايغان ترجمة محمد علي مقلد دار الساقي بيروت١٩٩٣ط١ : ٢٣.

(٢) تأويل الثقافات : ٤٦ .

(٣) علم النفس الثقافي،برتران تروداك ترجمة حكمت خوري دار الفارابي بيروت ٢٠٠٩ط١ : ٩٠ .

يتحول تبعا لظروف المزاحمة والاجتياح الى شكل مغاير في مظهره للاصل المؤسس لكنه يظل ملتفا على عناصر التأسيس المكونة بحميمية واضحة ،وهو الامر الذي يفسر لنا تبادل المواقع بين الهوية والثقافة في فعاليات الدفاع عن الجماعة ، فحين تتحول الهوية نتيجة التداخل الثقافي أو التزاحم الحضاري مع الآخر فإنها تظل مرتبطة بالنواة الدفينة التي أسستها ، لذلك يكون تبدلها ظاهرياً ، وحين تتكيف الثقافة مع اية صيرورة مهيمنة وتقصي بعضا من شروط ادائها المعلوم ، فانها تتكئ على الهوية في اعادة الارتباط مع جوهرها الاول ،ويمكننا ان نتلمس ذلك في المثال العراقي ، فالعراق الذي استباحته الثقافة البدوية في لحظات التأسيس الإسلامي تبدلت هويته لكنها ظلت تتصل بحبل سري بالنواة المؤسسة الأمر الذي حدا إلى صناعة اسلام عراقي منقطع عن الأصل البدوي ولعل حركات التشيع والتصوف تمثل خروجاً على النسق البدوي في الرؤية للمفاهيم الروحية وكذا الأمر مع الديانة المسيحية التي تغلغلت في العراق القديم فلم يستقبلها العراقي بصيغتها الرومانية أو الاغريقية بل ابتكر طريقة تتواءم مع نواته الثقافية الأولى وهي النسطورية* اما الديانة الزرادشتية التي حاول الفرس نشرها في العراق ابان حكمهم له فقد اخترقها العقل العراقي بما يضمن له خصوصيته الثقافية المتواشجة مع جذره المعرفي القديم فاخترع المانوية التي تمثل في حقيقة الأمر قراءة عراقية غنوصية للديانة الزرادشتية (فصورة الإنسان لا تتبعثر أو تتبدد في غبار من الايديولوجيات ، لكل منها قيمها ومعاييرها ومفهومها عن العالم في نظرة توليفية لما هو إنساني)[1] ، والامر نفسه مع الديانة اليهودية التي تاثرت

◆ النسطورية : مذهب مسيحي انتشر في العراق وكان يقوم على اساس ان يسوع المسيح مكون من جوهرين ،يعبر عنهما بالطبيعتين وهما جوهر الهي وهو الكلمة وجوهر انساني او بشري وهو يسوع المسيح .لذلك فهي ترى بصلب المسيح لانه تم في جوهره البشري. (ينظر المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام:٦٢٦/٦ ،و٦٢٧ كما ينظر تاريخ نصارى العراق د.سهيل قاشا الرافدين للطباعة والنشر بيروت٢٠١٠ط١ :٣٨٩).

(١) أوهام الهوية : ١٧ .

اسفارها الخمس الاولى بشكل واضح بالميراث المعرفي الرافديني ، واخترقها العقل العراقي لاحقا بفرض خصوصية معرفية فارقة له عبر اختراع مذهب القرائين[1] الذي يفترق في كثير من افتراضاته مع الثوابت اليهودية المعروفة ، واظن ان لتلك الحملات التبشيرية سبباً رئيساً في تشتت العقل العراقي وشعوره بالتشظي والازدواج لانه يلمس اكثر من رافد يدعي احتكاره للحقيقة.

ان من اهم اشتراطات الهوية الاتفاق على زمن مشترك يؤلف نوعاً من الافق الاتصالي فيما بين الافراد (فثمة ذاكرة يفترض انها مشتركة هي التي في كل مرة تصطفى ، ذاكرة يجري استحضارها وتوسلها واقتراحها على الاحتفال في مشروع من قصد التوحيد ، ذي علاقة بالهدف الذي مفاده ان يجعل الجماعة موحدة وكأنها شخص واحد: وحدانية متخيلة للحدث الذي يحتفل بذكراه ووحدانية متخيلة للجماعة التي تحتفل بذكراه)[2] وعلى ذلك يمكننا أن نفهم تشظي الهوية لدى العراقي ، فالذاكرة ليست واحدة ، ذلك أنَّ الطفل الذي يذهب إلى المدرسة لكي يقرأ مآثر هارون الرشيد ويمتلئ زهوا بعصره الذهبي في قراءته لكتاب التاريخ المدرسي ، يعود إلى بيته لكي يسمع اباه أو الإمام في المسجد القريب يكيل اللعنات على هارون الرشيد الذي قتل الإمام موسى بن جعفر(ع) في سجنه وهو الامر الذي يمزق الهوية ويشتتها في مآزق متباينة ، ويصبح الفرد تائها بين ذاكرتين (ويلاحظ بورديو أنَّ تعدد الذاكرات هو النتيجة الطبيعية لتعدد العوالم ولتعدد الأزمان وهذه الذاكرات المتعددة والمتحركة والمتغيرة تستنفر في سبيل محاولة لبناء هويات... تضفي عليها الصفة الماهوية)[3] وفي الحقيقة أن ذلك التعدد وان كان يسهم في ترصين الهوية الثقافية

---

(١) ينظر القراؤون تاريخهم، مذهبهم، أدبهم الدكتور محمد عبد اللطيف عبد الكريم مجلة كلية الآداب العراقية١٩٨٠ العدد الثامن والعشرون :٣٩٤

(٢) الذاكرة والهوية،جويل كاندو ترجمة وجيه اسعد الهيئة العامة السورية للكتاب ٢٠٠٩ط ١ : ١٩٥ .

(٣) الذاكرة والهوية،جويل كاندو ترجمة وجيه اسعد الهيئة العامة السورية للكتاب

للانسان لكنه في الوقت ذاته يسهم بطريقة لا واعية في انفصال الهوية الاجتماعية التي تتوكأ دوما على اصل مقدس ، متى ماوجد اختلافا في طريقة تلقيه كلما تقوقع على ذاته ، لان الهوية الاجتماعية عادة تؤلف نوعا من وسائل الحماية التي يستنجد بها اذا تلاشت الهويات الاخرى ، وسيؤدي فقدانها الى فصام الذاكرة ، الامر الذي يجعله مغتربا ومنفصلا عن مصادر التمويل الاولى التي تغذيها الثقافة اساسا (فالتناقض هو شكل من التفكير النكوصي بينما الهلوسة هي مضمونه ، فبالهلوسة وحدها يمكن خرق مبدأ الهوية فمنطقياً يستحيل ان يكون(أ) هو عكس(أ) ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً ان يكون ذلك)[1] وعلى وفق ذلك يمكن أن نعدّ رغبة العراقي في تقمص المثال والاستغراق فيه ، رغبةً منه في تجاوز الشيزوفرينيا* الثقافية التي تتغلغل في أفكاره وعلى مستويات وعيه الواقعي ، فالرغبة بتجاوز الواقع ومجاوزة الانا المكبلة ، تدفعه إلى اختراق النظام العقلائي والمنطقي والسعي لتأسيس آخر لا تقيده قيود منطقية أو تمنعه سلطة مهيمنة ، ولعله يلجأ الى تطهير المثال من الشوائب والادران التي لحقت به ليكون مستحقا ابدا رغبات استحضاره وتقمصه ، لان المثال يعيش في الماضي حتما ، وهو الزمن الذي تجاوزه وان ظل يعيش في ذكراه ، لكنه ماض كاف لاطفاء الارتباك الذي يتمدد في الحاضر ، فلا ريب اذن أن اخترق السومري الواقع البائس بآخر دنيوي أيضاً ولكنه يحفل بالثبات فكانت دلمون...

في دلمون لا ينعق الغراب الاسود

٢٠٠٩ط ١ : ٢٥٨ .

(١) المثقفون العرب والتراث ، جورج طرابيشي دار رياض الريس للنشر بيروت١٩٩١ط١ : ١٣٨ .

* الشيزوفيرينيا (اضطراب الشخصية وتبدل مواقفها والتطرف في تقمص افكار محددة لايلبث يفارقها (ينظر معجم مصطلحات الطب النفسي ، د لطفي الشربيني مؤسسة الكويت للتقدم العلمي :١٦٥)

ولا يصيح طير الاتدو ولا يصرخ

ولا يفترس الاسد

والذئب لا يفترس الحمل

ولم يعرفوا الكلب المتوحش الذي يفترس الجدي)[1]

ضرورات الاستدعاء الثقافي

اذا كان النكوص اعادة انتاج الماضي بطريقة تجعل الحاضر مفرغاً من عناصر ديمومته ، فإنَّ العراقي وان جعل التداخل الزماني شرطاً من شروط قراءته للزمن لكنه لم يتخذ من النكوص محطة استراحة لعقله يرقع بها خراب الحاضر والمستقبل ،وانما كان حلاً يؤثث به الازمان اللاحقة فجرده بذلك من تبعية التوهم المرافق عادة لحالة النكوص النفسي التي يلتجئ فيها الانسان الى الوهم لردم فجوات واقعه المزري فيستحضر ماضيه خاليا من الهزيمة (والنكوص المنطقي يمكن ان يكون نكوصاً نفسياً ومما يعزز هذا الاحتمال بأن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين غالباً ما تكون واحدة : الاحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقدة)[2] فحين تضطرب العلاقة بين الإنسان والحقيقة يعمد الإنسان إلى مغادرة العالم الفيزيقي واستجداء متخيل ميتافيزيقي يرمم من خلاله حالة الفراغ التي تفترسه ، وبذلك يقترب الجنون من الحلم الشعري بتعبير ميشيل فوكو فالجنون برأيه (انحراف الإنسان عن نفسه وعن لحظته التاريخية بينما الحلم انحراف الإنسان عن الاخرين لأنه متمركز في ذاته لكي يصنع لحظته التاريخية المختارة)[3] وهو اضطراب يؤدي

---

(١) من الواح سومر، صامويل كريمر ترجمة طه باقر مطبعة المثنى بغداد : ٢٤٤ .

(٢) المثقفون العرب والتراث : ١٣٧ .

(٣) تاريخ الجنون، ميشيل فوكو ترجمة سعيد بنكراد المركز الثقافي العربي

حتما الى تلاشي الهوية أو انفصامها ، ولعل ذلك احد نتائج الخلل الذي يعتري الإنسان حين تتباين علاقته مع الحقيقة بوصفها انجازا وجوديا يغني الماهية بالجدوى والتأصيل (فالإنسان القديم كان يبحث في الأسطورة عن الحقيقة لا عن الحق بينما الإنسان الحديث يبحث في التاريخ عن الحق أكثر بكثير من بحثه عن الحقيقة)[1] ، وعلى الرغم من كون الحقيقة معطىً نسبياً عادة الا انها حين تصبح ثيمة اسطورية مقدسة تتورم لتكون المعنى النهائي لدى الانسان ، لذلك تعمد الثقافة الى تأجيج الاحساس بنسبيتها لدى الانسان عن طريق تحويله الى كائن ثقافي يوائم المعطيات الموجودة في ضوء ارتباطاتها التاريخية والواقعية ، فاستطاع تقويض التاريخ ورؤية الحدث وتلمسه بوصفه رمزا ثقافياً متحولا لايقرأ بعيدا عن زمنيته أو ارتباطاته الميتافيزيقية ،والاهتمام ببيان انماط العلاقات التي يؤججها النص خالصة من تبعية التسليم ،فتراجعت خلال ذلك الحقيقة بوصفها معطى أخلاقيا لصالح الأنساق المضمرة ، التي تحرك الحدث وتشظيه في وقت كانت الحقيقة تعمد إلى اختزال الحدث في مغزى يشمّع النص ، وحيث إن الأسطورة تحاول جعل الحقيقة احد افرازاتها والمنجز النهائي لها فإنَّ قوتها كانت في رمزيتها أي في المعاني التي تتخفى وراء نصوصها وتومئ إلى غايات لا يدل عليها النص مباشرة ؛ لذا (فإنَّ المعنى الحقيقي متوارٍ عن الانظار والعقول للوهلة الأولى بسبب ترميزه ولكي يفهم المعنى الحقيقي للرمز يتطلب تأويله ونقله من الباطن إلى الظاهر)[2] ، في حين لم تعمد الثقافة الى جعل الحقيقة سوى احد المشاريع التي تشتغل عليها ، واعترفت علانية ببطلان مطلقيتها ، واستغنت عن ذلك كله ببث الرموز البديلة عنها ، فالرمز عادة ما يسعى لإنتاج منطق يتجاوز الاسس المتعارف عليها

بيروت٢٠٠٦ط١ : ١٩ .

(١) العقل في المجتمع العراقي: ١٨٧ .

(٢) المصدر نفسه: ١٢٠ .

تداوليا ، وصناعة هامش للمعنى يكون متمرداً على الصيغة الاخبارية للغة في عملية تواطؤ بين الخيال والحاجة واللغة ذاتها لخلق قوة خارجة على إرادة اللغة المحكية (فالرمز مكافئ للذاكرة لدى فرويد وبما يؤلف استعادتها صدمة مكبوتة ، فتكوين الرمز يميل إلى ان يدل على تكوين بديل في حالات المقاومة لعودة الذكرى المكبوتة)[1] وعلى ذلك يمكننا القول إن الهوية- وهي احد الرموز التي تبثها الثقافة -ستكون حصنا ومصدا للدفاع الذي يمنع ذوبان الثقافة بوصفها ضميراً رمزياً جمعياً لأنها تعمد الى امتصاص البعد التخيلي لثقافات أخرى الذي عادة ما يكون ممتلئاً بالهيمنة ، واثناء عمليات التشكل والتزاحم التي تتعرض لها الهوية المتحولة فانها تقوم عادة باستحضار النواة الأولى التي تشكلت منها وجعلها مرجعية تقرأ وتحاور وتتحدى الثقافات المزاحمة من خلالها (فالثقافة تمثل نوعاً من الذاكرة الملموسة لمجموعة ما ؛ لذلك فهي تقترن عادة بتحويل الواقع إلى وقائع لكي يكون ثقافياً لذلك تمثل على وجه الضبط قوة الهوية)[2] وهو التحول الذي يتيح للوقائع ان تتأسطر لاحقاً لتكون حقلاً رمزياً تعود اليه الثقافة كلما حوصرت ببنى أكثر هيمنة منها تستدعي وقوعها تحت دائرة الاستلاب والتهميش ، وتصبح معها استعادة الاثر الأسطوري جزءاً من عملية التحصين الثقافي ، فتتسرب الأسطورة بما يتعدى النص في حالة هيمنة ثقافة أخرى لكي تنزوي في مجموعة عادات ومعتقدات مجهولة المصدر وغير متزامنة ، ويمكننا متابعة ذلك بطريقة مجسدة في اصرارالعراقي على تكرار كلمة (فدوة) في كل مناسبة من مناسبات حواره مع غيره لانها تعكس في حقيقة الأمر توقاً اسطوريا يستبطنه ضمير اللغة كونها تقوم بنقل هاجس القربنة الذي تجلى في طقس الفوهو الذي يفتدي من خلاله احد السجناء روح الملك من مزالق القدر السئ وصار رديفاً للذات العراقية ايضا منذ تموز وحتى

---

(١) في التفسير، محاولات في فرويد : ٩٢ .

(٢) الذاكرة والهوية : ١٣ .

الحسين(ع) فلا غرابة ان نجد عدم انتشار ديانات لا يمثل القربان فيها ثيمة مركزية في العراق...

أُسائل التلال والوهاد اين زوجي؟

اقول لها لن يكون بمقدوري بعد الآن أن آتي له بالطعام

لن يكون بمقدري بعد الآن أن اقدم له الشراب

ابن اوى ينام في فراشه

الغداف يقيم في حضرته

تسألونني عن مزماره

لابد ان الريح تعزف به الان له

تسألونني عن اغنياته العذبة

لابد ان الريح تغنيها له...

ستمضي في العالم الاسفل نصف السنة

وشقيقتك حسب ارادتها

ستمضي النصف الآخر

وفي اليوم الذي تستدعى انت

في ذلك اليوم سوف يأخذونك

في اليوم الذي تستدعى كشتن انا

في ذلك اليوم سيطلق سراحك[1]

فنشيد عشتار أفصح عن القربان الاول الذي افتدى نفسه لأجل اخيه

(١) متون سومر: ٢٣٠ .

وأصبحت بعد فداء كشتن انا لاخيها تموز تجربة الفداء في ذاكرة العراقي حية وازلية ، بما جعلها تشكل هاجساً ثقافياً مستمرا ، والنص فضلا عن احتفاله بالقربان يومئ لحقيقة مازالت متجلية في الوعي المعاصر ذلك ان قول عشتار: ابن اوى ينام في فراشه ، يحمل دلالة رمزية بمغايرة للسياق التصويري المتوقع فالمغني أو المنشد الذي يغني أناشيد الحزن في المعبد السومري واسمه نار باللغة السومرية كان يكتب (بصورة رأس ابن اوى وهذه العلاقة بين اسم المغني وصورة راس ابن اوى هي علاقة صوتية ولا يمكن ان تكون بدنية فضلاً على اننا نعلم ان صوت ابن اوى من الأصوات الحزينة الشبيهة بالعويل والمثيرة للخوف)[1] ، فلا ريب ان نجد الذائقة العراقية على مرِّ الازمان اشترطت في سماع الغناء ان يكون حزينا (انين) للارتباط الشرطي والثقافي بين اسم المغني ووظيفته الاجتماعية ، فيما يمكن تسميته انزياح الدلالة ، فما بين التسمية والمعنى يظل هناك حبل سري يفضح الارتباط حتما.

من حضيرته ولى وغاب

في حرمه تنفخ الريح

الثور من حضيرته ولى وغاب

في حرمه تنفخ الريح

سيدخل البلاد ولى وغاب

في حرمه تنفخ الريح[2]

الوعي بين الثقافة والاسطورة

(١) الجذور العراقية القديمة للفنون الشعبية اليوم ،حسين الهلالي ،مجلة ميزوبوتاميا العدد ١٥في سنة٢٠٠٨ .

(٢) ديوان الأساطيرالسومرية : ٣٨٦/٢ .

يمكن النظر للعلاقة الجدلية بين الأسطورة والوعي بوصفها استعادة خبرة مصيرية مكثفة تتوغل في الإنسان كي تعيد ارتباطه مع جذوره ، ولكي يتطبع بطابع مؤسساتي قادر على بلورة مشترك ثقافي يشعر الفرد من خلاله بقوته ورجاحة خبرته الجماعية المتأصلة ، فهي تمثل نوعا من اعادة تصنيع الهوية ، والدفع لها بسمات ازلية تؤلف رصيدا عينيا يزيد من رصانة فضاءاتها ، لذا يمكن النظر الى الحزن في الذات العراقية بوصفه مغزى ولذة ، فالحزن يكاد يطبع بصمته بشكل ازلي على سكان مابين النهرين

معبدك اصبح بيتا للدموع

هذا ماشعر به قلبك

ماعدت سيدة مدينتك

التي حولت الى انقاض

..ماعدت تقودين كماهلة

شعبك الذي اقتيد الى المذبحة

ماعدت تملكين دموعك

وبلدك جفف دموعه

بلا دموع وبلا مراثٍ

اصبح في بلد غريب ساكنوه

شعبك وكأن الكلمات اتعبته

ابقى فمه مغلقا[1]

فلا ريب أن الانشاد الذي عادة ما يقترن بالفرح صار لازمة لأحزان العراقي فهو يغني جذلاً بنمط حزين ويبكي منكسراً بالنمط نفسه ، فكان

(١) ديوان الأساطيرالسومرية :٢\٤١٥

يعنون افراحه دوما باطار انشادي حزين وكأنه يستبطن الفجيعة دوما ، وفي الوقت نفسه يستعيد الماضي الحزين لكي يفككه ويمتص اثاره المهيمنة في مناخ مناسباته السعيدة ، والحقيقة ان تأثيث الواقع بكل ما يعيد انتاج اللذة انما يمثل في حقيقة الأمر شكلاً تعويضياً يتمثل بعودة ما هو مكبوت إلى التجسد والتمظهر بطريقة رمزية جديدة ، فالتخييل يمكن وصفه بأنه وسيلة مقاومة للاستلاب وتعبير عن حرية مصادرة يلجأ الإنسان إلى اعادة انتاجها تلبية لفعل صيرورة ايجابي ، يمرن الانسان على مواجهة الخراب بالخيال (لان المتخيل إذا ارتبط بمبدأ اللذة فإنَّ ذلك لا يجعله يمارس هروباً من عالم الواقع إلى عالم المستحيل فهي تظل تحمل باستمرار وعداً وبشرى بإمكانية التحقق في المستقبل واعادة الحيوية إلى جسد مغترب ومتعب واعادة التوافق بين الفرد والكل وبين الرغبة وتحققها)[1] والمغني العراقي حين يعيد تكرار المقطع فانه يغمز من جهة إلى توكيد الحزن المتراكم في اعماقه ، لذا اقترنت لازمته الغنائية عادة بابراز العدمية أوتسويق الانين ومن جهة ثانية لكي يوفر سلطة متجسدة للتكرار لأن للتكرار في نظر رولان بارت وظيفة سلطوية تتأسس بالتوالي المكرر حيث (إنَّ اللغة السلطوية – تلك التي تنشأ وتنتشر تحت حماية السلطة – هي قانونياً لغة التكرار)[2] ، فالتكرار يجعل التلقي مستسلما تحت هيمنة التوالي المكرر ومسترخيا لافتراضات آلية متوالية يصطبغها المنشد عادة بما يجعلها مسلمة لايمكن دحضها ، واذا كان ليفي شتراوس قد اشترط اللغة شرطاً من شروط الثقافة[3] فإنما كان ليوفر سلطة مضافة الى النص الأسطوري ، إذا ما علمنا أنَّ الثقافة وحدها من تجعل الأسطورة منظومة قيمية ، لأنها تعمد إلى تفكيكها

---

(١) العنف والمقدس والجنس، تركي علي الربيعو، المركز الثقافي العربي بيروت١٩٩٥ط١ : ١٤١.

(٢) لذة النص:٤٢

(٣) ينظر مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، دينيس كوش ترجمة د.منير السعيداني المنظمة العربية للترجمة٢٠٠٩ : ٧٦.

إلى مجموعة أنظمة معرفية عريقة تستبطن الرمز في بث آليات خطابها ، (والرمز الذي يستخدمه[كذا] البدائي يحتل مكاناً وسطاً بين الصور الحسّية وبين التصور وهو أقرب إلى الحدس الحسي ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة)[1] ولعل ترميز اللغة يعد الانجاز البدائي الاعظم للأسطورة لأنه قيّض لها ان تتحول إلى خطاب ثقافي جمعي يؤلف بؤرة التقاء مركزية تتقولب طريقة تقبلها الجمالي بحسب القدرة الاشارية للغة الأسطورة وطبيعة تأثيرها على اللاوعي الجمعي في صياغة معنى اتفاقي (فعندما لا يشترك الناس الذين يتجاورون نفس الثقافة ونفس المعرفة ونفس القيم ونفس المسلمات ، فإنَّ الفهم المتبادل يكون صعباً ، ان الفهم يكون ممكناً من خلال التفاوض بشأن المعنى)[2] واقتراض الفضاء الثقافي للأسطورة يحتم بالضرورة تهيئة مناخ سلمي مشترك تتعايش فيه المجموعة على وفق مبدأ التماثل.

انزياح المصطلح

لوعدنا الى أصل مصطلح (ثقافة) وتمظهراته لأمكننا ان نخرج بمحصلات جديدة دمغت الثقافة بمميزات ثابتة إذا ما تذكرنا رؤية جاك لاكان للعلاقة الجوهرية ما بين اللغة ولا شعورها المختزن فثقف تحمل في اعماقها دلالة الاعوجاج والرفض والتقويم القسري والمخالفة والنقصان لان ثقف الرمح براه وحدّ رأسه ولعل احد تجلياتها (الثقاف) وهو اللفظ الذي يضمر العدوانية والرفض لأنه يعني المخاصمة والجلاء وهو ما كرس في البنية العميقة للاصطلاح فرضية الرفض والنقصان بينما تبدو كلمة **Cluture** (من الجذر اللاتيني وهو **Colere** الذي يمكن ان يعني أشياء كثيرة تترجح من الحراثة

---

(١) التفكير واللغة، جوديث جرين ترجمة عبدالرحيم جبر الهيئة المصرية للكتاب القاهرة١١٦ :١٩٩٢.

(٢) الاستعارات التي نحيا بها :٢١٦

والسكنى إلى العبادة والحرية)[1] فهي تضمر في اعماقها الامتلاء والتكامل والزيادة لأن بعض تجلياتها (تعطي معنى الحقل الذي ينمو والتقدم الشخصي باتجاه الكمال الروحي)[2] وهو التباين الدلالي الذي صاغ بنية وظيفية مغايرة لدور المثقف بين الشرق والغرب فاذا اضمر

المثقف الشرقي فوبيا المطاردة والتقاطع مع السلطة لانها تنظر اليها معوجا يجب تقويمه وفرض وصايتها عليه ، نجد ان دلالته الغربية اتاحت للمثقف الغربي ان يكون ممتلئا ومستقلا لان الثقافة لديه نمو معرفي مستمر ، وهو الأمر الذي عزز الانفصام لدى المثقف الشرقي وجعله اداة من ادوات السلطة ، بل جعل الثقافة فضاءً معزولاً وتابعاً للهيمنة البطرياركية لايديولوجيا السلطة ،وصار المثقف الشرقي على الدوام موظفا ايديولوجيا ، حين يتمرد فإنَّها تمارس بحقه الحد التاريخي المفترض ، بينما ظل المثقف الغربي خارجا على هيمنة السلطة وخاضعا لهيمنة المعرفة فقط لان سلطة المعرفة وحدها من تؤثر فيه.

ونتيجة لذلك الاستبداد المقنن والقسر المشرعن فقد لجأ المثقف إلى اللغة وعلاقاتها الثقافية لبناء يوتوبيا قادرة على احتواء الحرمان والعزل الذي يمارس ضده واذا ما علمنا ان الثقافة في حقيقة الأمر نتاج البيئة التي تنشأ فيها يمكن النظر إلى فضاءات الثقافة العراقية تبعاً لعلاقاتها بالمكان ، فالثقافة الفراتية تقترب من الصحراء لذلك جعلت الدم معياراً لانتمائها واتخذت من الايديولوجيا ساحة لبياناتها بما يتيحه الفرات من هدوء وفيضان غير مدمّر بفعل امتصاص الأراضي الرملية المحيطة به لماء الفيضان ، فضلا على ان الصحراء الملاصقة كانت ملاذا لهم من اعدائهم ، بينما ظل سكان دجلة الغامر أسرى للانتماء المكاني المحاصر بالغرين والمياه والاعداء وبما يجعل الانتماء حصانة لهم - فلا ريب ان نجد بعض المثقفين العراقيين الدجلويين يتلقبون بأسماء مدنهم ومهنهم كنوع من الارتباط

(١) فكرة الثقافة ،تيري ايجلتون ترجمة ثائر ديب دار الحوار اللاذقية سوريا ٢٠٠٠ :١٥.
(٢) الثقافة التفسير الانثروبولوجي:١٢.

بالمكان وغلبة الطابع المديني على ارتباطاتهم الاجتماعية ، فالقاب مثل الرصافي "نسبة الى مدينة الرصافة والشرقي "نسبة الى الشراقوة الذين يسكنون جنوب العراق" والبغدادي والواسطي والحداد والبصري والناصري والشطري تفصح عن تعلق واضح بالمكان ، في مواجهة الالقاب القبلية لبعض مثقفي الفرات عدا استثناءات منهم خضعت لهيمنة الحضارة المدينية العراقية – فلاغرو ان نجد الفراتيين اتخذوا من اليوتوبيا حلا لهم لمواجهة جنون الطبيعة وقسوة القدر ، وصارت معه العلاقات المدينية حلماً مؤجلاً لكنه حتمي يقع في دائرة الانتظار ولعل ذلك الوازع كان البذرة الاولى لفلسفة الانتظار التي بدأت اولا على ارض وادي الرافدين ، وقد قسم الشيخ فريق مزهر الفرعون القبائل العراقية الى صنفين تبعا لعلاقة المكان الحالي(اولهما يتالف من قبائل الفرات وقبائل الجزيرة وهذه القبائل في نظره لاتزال[كذا] تحافظ على سجاياها العربية الاصيلة ،اما الصنف الثاني فهو يتألف من قبائل دجلة وهي فقدت كثيرا من عاداتها ومزاياها الكريمة القديمة من جراء اتصالها بالحكومة وترددها على المدن وامتزاجها مع الخليط)[1] ، ففي مواجهة الانقطاع والعزلة والتشتت الصحراوي صار الدم رباطاً متحركاً تجتمع حوله الجماعة ذات الجذر الصحراوي بينما غدت المدينة بتشكيلاتها التي تتخذ من المنفعة والتبادل والعيش المشترك رباطاً ثابتاً يتمركز حوله الإنسان السومري المتحضر...

على سومر واكاد بكاملها

امنحيه الصولجان وعصا الرعاية

وليكن راعي الرؤوس السوداء اينما وجدوا

وكفلاح فليخصب الأرض

---

(١) ينظر دراسة في طبيعة المجتمع العراقي،د.علي الوردي مؤسسة سيدة المعصومة ايران١٣٢٦هـ :١٦٠.

وكراعٍ حقيقي فليضاعف القطعان

ولتكثر خلال حكمه الزروع والحبوب

وليحصل على فيض الاسماك في الأنهار

وفيض الاسماك في الاهوار

تغرد فيها العصافير بتنافس

امنحيه قصباً قديماً في مرزعة القصب

وقصباً جديداً بكثافة[1]

التزاحم الثقافي وأسطرة الوعي

لقد اطلق السومريون على البدو اسم(مارتو) (وكان هذا الاسم يطلق أيضاً على إلههم القومي الذي كان يصفه السومريون بإله البدو القاطن في الصحراء وأطلق الأكديون عليهم اسم امورو الذي يشير إلى معنى الغرب لانهم يقعون إلى الغرب من نهر الفرات)[2] فلا غرو أن نجد الاراميين لاحقاً يطلقون على البدو اسم(غربو) الذي ربما تطور لاحقاً بفعل التصحيف والتداول إلى(عربو) إذا ما علمنا أنَّ الآرامية تؤلف احد الجذور المؤسسة للغة العربية ولعل ذلك التباين السوسيولوجي ترك بصمته في اللاشعور الجمعي العراقي فالبدوي الذي تصفه الأساطير القديمة (بان قومه الرعاة الذين لا بيت لهم والذين يأكلون اللحم النيئ والذين لا يدفنون موتاهم)[3] مفارق بنيويا لابن المدينة الذي يتجذر الموت والحياة في مجموعة رموز مشاهدة ومعاشة (فالشعوب الحضرية استغلت بالطبع العوالم النباتية والمعدنية باستعمالات رمزية من الحركات المحدودة

(١) ديوان الأساطيرالسومرية : ١٦٢/١ .

(٢) المعتقدات الامورية : ١٢ .

(٣) المصدر نفسه: ١٣ .

المتوجهة الى النظر كالكتابة والهندسة... اما البدو الذين يهيمون بالبوادي فقد استعملوا الشعر والموسيقى الايقاعية بصورة خاصة تبعاً لايقاع الزمن المؤقت)[1] فالبدوي استعمل الصوت جسراً للفكرة المركزية لديه بفعل هيمنة المكان المتسع فجعل من اللغة فضاءه الحر الذي يحتوي وجوده وعهد إلى تطويرها بما يتواءم مع الطبيعة الايقاعية التي يمتلئ بها خطابه اليومي عن طريق صناعة مترادفات بديلة ومتكررة للمعنى الواحد بينما اعتمد الحضري على ثقافة البصر بما يجعل من اللغة صورة مشهدية متعددة ومتداخلة لا يمكن رصدها لغوياً فحسب وانما من خلال التمرين الخيالي ايضا(فالمدينة قد اعطت المتوحش عيناً بدلاً من الاذن)[2] والصوت قطب احادي منعزل لا يقبل التداخل في حين ان الصورة مشروع شراكة مستمر ، فالمجتمع الحضري يرضى بالآخر ويتعايش معه بمعزل عن انتماءاته ، بل يسهم المكان بشكل ضمني في استمرار وجوده ، على عكس الصحراوي الذي يعيش فوبيا الآخر مما يستلزم اقصاءه والغاءه ولعل خصائص المكان هذه هي التي سمحت للأقليات المسيحية واليهودية والمندائية والفيلية ان تعيش بهدوء في العراق الجنوبي لان الثقافة المهيمنة كانت ترضى بالآخر شريكاً فاعلاً معها ، ولكونها منهمكة على الدوام بعملية توليد وتقوية الأنظمة الرمزية التي تؤسس لماهيتها المركزية القائمة اساسا على التبادل والحوار ، والتي بواسطتها تستطيع التغلب على معطيات الوجود الطبيعي المختلفة إذ إن الفكرة مهما انفصلت عن بنيتها المؤسسة لها فإنها تظل منحدرة اليها بمظاهر شتى.

تمظهرات الثقافة الأسطورية

---

(١) اشارات ورموز، لوك بنوا ترجمة فائز كم نقش در عويدات للنشر بيروت ٢٠٠٠ط١: ٣٩

(٢) فلسفة الوجود في الفكر العراقي القديم، محمد حسين النجم دار الحكمة بغداد ٢٠٠٣ط١ : ١٧٦ .

لعلنا يمكن ان نعد العلاقة بين الرجل والمرأة مظهراً ثقافياً يومئ الى خصوصية المرجعية الأسطورية الرافدينية ، فالمراة في الفكر الرافديني كانت ندا خلاقا للرجل في بناء الحياة بل ربما وقعت على عاتقها المسؤولية الاكبر في ترسيخ وجوده ، فقد كانت العلاقة بينهما في الأسطورة السومرية علاقة تماهٍ ومشاركة ربما يطالها التقديس وتفضيل الانثى في أحيان كثيرة ، لكن الثقافة اللاحقة للحضارة السومرية وبفعل التأثير البدوي عمدت الهيمنة الذكورية فيها إلى تقنين العلاقة بين الرجل والمرأة من دلالة التماثل مع القوى الكبرى عبر آلية الجسد المركز تحت حركة فعل كلي مطلق ، إلى جعله مركزاً للخطيئة ورمزاً للدنس ، واستباحته بجملة تابوات تجعله معزولاً عن حركة التفاعل الطبيعي ، فالممارسة الجنسية بين انكيدو والمرأة التي روضته لم تكن تعني حركة الجسد المتناوبة واللقاء المتداخل فقط بل كانت تعني تكامل المعرفة وعيناً أخرى مضافة للرجل لكي يعيد قراءة الأشياء بروح جديدة فكانت شمخة البغي المقدسة في ملحمة جلجامش (رمزاً للكدح الذي بذلته المرأة من أجل تعريف الرجل للعوالم التي اكتشفتها قبله ، وجذبه من دائرة الجوع والشبع المغلقة التي يشترك فيها مع الحيوان إلى دائرة الجمال المفتوحة على الابدية)[1] فقد اومأت الاسطورة العراقية الى الترابط الجدلي بين المراة والمعرفة ، ولعلنا في متابعة مفردة إنسان في العربية يمكن ان نجد بعضا من الاشارة الخفية الى دلالة التماهي الذي قصدته الأسطورة السومرية لأنه مثنى يشترك في دلالته الرجل والانثى ذلك ان مفرده هو أنسي.

وحيث رأى الرافديني القديم المرأة بوصلة لوجوده ، رأى البدوي فيها مكباً لنفايات رجولته فتحول الفعل الجنسي من أداة تكامل وإعادة تكرير لقوى الخصوبة إلى ارضاء سادي للنوازع الذكورية ، لذا فانه وجد في البكارة التي لم تكن شرطاً سومرياً للأخلاق وصفة دموية تطهرية تلائم مزاجه العدواني

---

(١) لغز عشتار : ٢٤٠ .

فأصبحت المرأة في ظل الهيمنة الذكورية متلقياً سلبياً وتحولت الممارسة من طقس يماثل الطبيعة في حركتها الازلية إلى ممارسة دنيوية تحجب المرأة في دهاليز الرغبة ، بوظيفة ميكانيكية تتمحور حول الارضاء والانجاب...

من اجلي من اجل فرجي

من اجل الزبية المكومة عاليا

من يحرثه لي فرجي

لي انا الملكة فمن يصنع الثور هناك

فياتيها الجواب:

ايتها السيدة الجليلة

الملك سوف يحرثه لك

دموزي الملك سوف يحرثه

احرث فرجي يا رجل قلبي(١)

إنَّ شيوع ظاهرة الثقافة الفحولية اجبر المرأة على التنازل قسراً عن دورها الحضاري الأول المتمحور حول قوى الخصب الالوهية والاكتفاء بدور ثانوي صنعته الثقافة الجديدة ولكن بعض التجليات لم تزل حاضرة ولعل هوس العراقيين بالمرأة (الطريحة)* يمثل اعادة الهيبة للسلطة الروحية التي كانت عليها

---

(١) طقوس الجنس المقدس: ٨٥ .

◆ الطريحة امراة متنبئة تدعي الارتباط مع كائنات مقدسة ينتشر وجودها في الاماكن الريفية جنوب العراق(ينظر العرافات نساء (أميات) ... لكنهن يطلعن الاخرين على الغيب،تحقيق/منتظر الطائي،جريدة الدعوة، العدد:(١٠٣١) الاحد ١٣حزيران ٢٠١٠م

عشتار ، وهو تهميش لم يكن ثمرة للصراع بين العقل والغريزة كما يمكن ان يتوهم انما كان جزءاً من استراتيجية الهيمنة التي أصبحت العضلة معيارها النهائي والتي ربطت كل ما هو متعال بشبكة الانجازات الذكورية وجعلت الاختبار الوظيفي للعبادة والطقوس يخضع لمنظومة وسلطة فحولية ، وقد اسبغت العقائد والنصوص اللاحقة لمرحلة التحول ذاك تحريضاً مقدساً كافياً لجعل المرأة ثانوية في كل شيء (فلئن كانت الالهة الرئيسية[كذا] مؤنثة في البداية بحكم ان النشاط الإنساني = الالهي كان له صفة الطبيعة حين ذاك — انجاب الأولاد — فان اللوحة قد تغيرت فيما بعد بحيث ان المقام الأول أصبح من نصيب الالهة المذكرة... أي ان قوة هذه الالهة لم تعد طبيعية بل اجتماعية)[1].

واذ عكست أسطورة الخلق السومرية دوراً مركزياً للمرأة الاله (ننخرساي) بوصفها شريكا فاعلاً في الخلق فان أسطورة الخلق البابلية (الاينومااليليش) تعكس الطبيعة الثقافية الجديدة التي وان اعترفت (بدور الام الكبرى في اخراج الكون من حيز الهيولى إلى حيز الوجود لكنها تجعل معه دورا سلبيا... تجاوزها مردوخ ليبني مجمع الهته الجديد على اشلاء جسدها الذي كان أصلاً خميرة الخلق... ومن ناحية أخرى فان قتل الام في هذه الأسطورة يعكس رغبة الرجل سيد الحضارة الجديدة في الخروج من حصن الطبيعة والتحكم فيها)[2] ، وهو تحول دمغ الثقافة بصفات هجينة اخذت معظم مقوماتها من الحالة البدوية التي هيمنت بعد انطفاء سومر ، واذ يرى طه باقر ان المراة الرافدينية الاولى (هي التي اهتدت إلى تدجين الحبوب البرية بالزراعة أي انها هي التي أوجدت الزراعة)[3] فان هذا الرأي يسمح لنا بايجاد قرينة ثقافية بين الاستقرار والمرأة وترابط اشتراطي تخمر كثيراً في الذاكرة العراقية ، حتى إذا أراد أحد ان

---

(١) الوعي والفن : ٣٦ .

(٢) لغز عشتار : ٥٤ .

(٣) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، طه باقر دار الشؤون الثقافية بغداد١٩٨٦ : ٢٠٠ .

يتزوج يقول بلا مواربة (اريد استقر) وربما مثل دفع المرأة السومرية مهر الزواج للرجل مقابل ارتباطها به تحريراً لها من تداعيات البيع والتشيؤ التي اتبعتها العقلية البدوية لاحقاً ، وهي حالة تعبر بجلاء عن الثراء الحضاري الذي كانت عليه الحضارة الرافدينية الأولى ، كما توضح ايضا ضرورة اقتران الارتباط بينهما بدليل كتابي وهو الدليل الذي جعل من العقد الكتابي شرطا للارتباط الاجتماعي...

(انليل — ادسو كاهن الاله انليل ابن (لوكال ازيدا) تزوج من (اما — سوكال) ابنة نن — اب — مانسي ، اعطت امو — سوكال إلى انليل — ادسو تسعة عشر شيقلاً من الفضة واذا ما قال انليل ادسو لزوجته اما سوكال في المستقل انت لست زوجتي عليه ان يرد له تسعة عشر شيقلا ويعطيها مهراً يعادل نصف مَنٍ من الفضة اما إذا قالت اماسوكال لانليل ادسو زوجها انت لست زوجي فإنها تخسر التسعة عشر شيقلا وتدفع اضافة لذلك نصف مَنٍ من الفضة)[1] .

وهو عقد يفصح بوضوح عن أهمية الحرية في تمرير العلاقات الاجتماعية إلى وجهة تبتعد بها عن تبعية البيع والشراء التي أصبحت سمة لتلك العلاقة في ازمان لاحقة ، وهي الحرية التي صادرها الرجل وتنكر لها بعد بسط هيمنته الثقافية على الحياة ، فأصبحت المرأة مجرد جسد يخضع للشك والنبذ ، وتحولت لاحقاً إلى منطقة احتواء لدمويته لذلك صار شهريار يفك بكارة نسائه ليلا بمعاشرة خالية من الود ويقتلهن نهاراً ، وحيث إنَّ النهار منطقة وعي فإنَّ القتل هنا يومئ للقطيعة والانفصال وكذلك لطغيان الفحولة ، في حين يظل الليل بفضائه المغلف بالسرية والكتمان ساحة لترويض الغريزة وممارسة الاخفاء ، ولعلنا يمكن ان نلمس الفرق بين دم البكارة المقدس وبين دم الحيض المدنس على الرغم من وحدانية المصدر التكويني له بالرجوع إلى رمزية كل منهما فدم البكارة تطهير وانتقال رمزي بالأنثى من مرحلة الشك إلى مرحلة الاعلان الطهوري (إذ إن هناك

---

(١) متون سومر : ٢٦٨ .

صلة بين اسالة دم البكارة ودم القربان والتي يكشفها ميلاد الجسد الاسماعيلي ومن ثم الصلة التي تتكشف بين فعل الذبح وفعل النكاح أو بصيغة أخرى تكون أكثر عمقاً بين طقس العيد الذي يتأسس وطقس العرس)[1] في حين ارتبط دم الحيض بالإعلان عن افلاس الخصب وعدم تحققه ، فاذا ما علمنا ان الذهنية العراقية ترتبط مع الخصب بوشائج متعددة في مجمل تمظهراتها ، عرفنا حجم الاحباط الذي يواجهه الانسان الرافديني امام دم الحيض (فالمرأة متضامنة صوفياً مع الأرض وتمثل الولادة كعمل متفرع على المقياس البشري من الخصب الأرضي فلكل التجارب الدينية ذات العلاقة مع الخصب والولادة بنية كونية ، وترتبط قداسة المرأة بقداسة الأرض والخصب النسوي بنموذج كوني هو نموذج الأرض الام المولدة الشاملة)[2] فالدم الذي يسيل من مهبل المرأة وان كان يحمل دلالة فيزيائية واحدة إلا انه يختزن تجليات مغايرة ، تتمثل بالعبور من مجال الدنيوي إلى مجال المقدس وبالعكس ، ولعل دم الحيض يمثل نوعاً من العودة بالقداسة إلى آفاق دنيوية تعترض الدنس لانه من الدم الذي يراق خارج اطار المقدس المرتبط دوما بالتجدد والحياة (انه مدنس ، والنساء الحائضات محكوم عليهن بالعزلة* ومحظور عليهن لمس اغراض الاستعمال المشترك واحيانا طعامهن بالذات لئلا يتدنس)[3] أو بوصفه (لعنة ابدية أصابت المرأة)[4].

واذْ ارتبط الحيض ارتباطا رمزيا بالحالة القمرية للزمن لما ترمز اليه حالتها من السرية والخمول يعقبها التجدد ، فإنَّها جعلت المرأة - على ما يرى فراس السواح - تتغلف بطبيعة قمرية وايقاع قمري يرتبط بدورة شهرية معادلة لدورة

---

(١) المقدس الإسلامي ،نورالدين الزاهي دار توبقال للنشر الرياط٢٠٠٥ط١ : ١١ .

(٢) المقدس والمدنس : ١٠٧ .

◆ لازالت الى الان تعزل المراة المندائية في ايام حيضها عن الاخرين وتمنع من الاقتراب من المائدة(الصابئة قديما وحديثا ، عبدالرزاق الحسني مطبعة الخانجي القاهرة ١٩٣٣ :٤٦)

(٣) العنف والمقدس، رينيه جيرار ترجمة سميرة ريشا المنظمة العربية للترجمة٢٠٠٩ط١ :٦٨

(٤) العنف والمقدس والجنس : ١١٠ .

القمر في حركته المكررة (وقد كان سكان بلاد الرافدين يعتبرون[كذا] البدر يوماً تحيض فيه عشتار وتستريح من كل أعمالها لذا فقد ارتبطت بهذا اليوم مجموعة من المحرمات كالشروع في السفر وأكل الطعام المطبوخ واشعال النار وهي نفس الأمور التي تستريح فيها المرأة الحائض)[1] في بعض الديانات.

ولعل ذلك يفصح عن حقيقة جوهرية تتمثل في القراءة الثقافية الفحولية للمنجز الأسطوري إذ بقيت الأسطورة حين تسعى لتمثيل الواقع جزئياً تطرح مقوماتها على أنها حقيقة دالة على ذاتها لذلك سعى الإنسان إلى مواجهتها بالمطابقة الثقافية على نمطية أدائه الواقعي وربما يظن للوهلة الأولى أن العلاقة كانت تبادلية بين الأسطورة والثقافة ، مادامت الأخيرة تكتسب ماهيتها من تحريض الظاهرة التي تتقمصها الأسطورة على انتاج معنى مغاير لسياق التداول المألوف في وقت تتأثث الأسطورة بالمجال الذي يؤسسه الفهم الذي يمثل أداة ثقافية بالأصل ، لكن في الحقيقة ان العلاقة بينهما علاقة مرجعية فالأسطورة تكتسب سلطتها حين تفككها الثقافة وان كان ذلك التفكيك بدائياً لان الولاء ينبع أساساً من الاقتناع والفهم.

وتتأسس هيمنة الثقافة حين ترتكز على جذر أسطوري يوفر لها هامشاً مهاباً ومجالاً حيوياً للمعرفة لأنها تفسر دوماً بوصفها (منظومة رمزية للتواصل بين أفراد المجموعة الاجتماعية كيفما كان حجمها مثلها في ذلك مثل احد مكوناتها وهو اللغة ، وانها أيضاً منظومة للانتساب والانتماء إلى هويات تعمل الثقافة على انتاجها والمحافظة عليها وتكريسها انها القالب الذي ينصهر فيه أفراد الجماعة انصهاراً يكسبهم سمات وخصائص مشتركة في التفكير والاحساس والفعل)[2] والحقيقة ان أية منظومة قيمية رمزية تتضمن الأفكار والانماط

---

(١) لغز عشتار : ٧٥ .

(٢) في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين،د.عبالسلام حيمر الشبكة العربية للابحاث بيروت٢٠٠٩ط١ : ٣٢ .

المشتركة لا يمكن لها ان تنتج وعياً متماثلاً من دون ان تتأصل بنصّ أو فضاء معرفي قديم حائز على شرعية الاعتراف الجماعي لذلك يمكن عدّ الأسطورة أصلاً مقدساً انتج الثقافة ووقع تحت هيمنتها لاحقاً .

المبحث الثالث

الأسطورة والتاريخ

(النص وذاكرة المعنى)

يمثل التاريخ تصنماً للزمن المستمر في نص مكتوب ، يؤلف قاعدة للذاكرة المحسوسة والمتوارثة ، اذْ إن الإنسان حاول على الدوام أن يحتفظ بميراثه الجوهري حيا في ذاكرة الابناء ، بقص حكايات اسلافه على ابنائه بطريقة يختلط فيها السرد بالأسطورة والتعاقب الفانتازي ، لذلك يمكننا الظن أنَّ كل أسطورة تبدأ فردية قبل انْ تتقمص روح الجماعة فتكون رمزاً جماعياً متداخلاً بامتزاجها مع المقدس ، فتتحول الذاكرة إلى سلطة خفية تمارس هيمنتها على اللاشعور الجمعي من خلال متواليات قولية تؤلف الجذر الابتدائي للتاريخ البدائي ، وان كانت تعمد عادة الى دمج الزمن في منظومة فوضوية تفترض الادهاش والتعجيز وربط الازمان المحسوسة إلى زمن متخيل ، فلا يكاد يرى زمنه المعاش الا هجيناً خاضعاً لابتزاز زمن هلامي يسعى اليه ، ومن هنا تأسست أولى ملامح عودة التاريخ التي أصبحت سمة ملازمة لأفكار الإنسان في كل عصر (فما دامت الذاكرة تنقل مجموعة من النصوص المحددة والثابتة من جيل إلى

جيل فهي تعيد تركيز القديم)[1].

فالأسطورة تعبير أدبي يعبر عن رغبة الإنسان القديم في حفظ ذاكرته اليومية أو المتوقعة حية ، في وقت لم يكن قد طور اسلوباً لكتابة التاريخ ، وكانت الأسطورة وثيقته الادبية البدائية الاولى ، التي امتزج فيها الجمالي بالتاريخي واليومي بالمتوقع والديني بالدنيوي ، وهي وثيقة تسعى (لإدراك الماضي البشري واحيائه ، فالإدراك هو غير التوهم أو التخيل أو التصور ، والمجتمعات البدائية حين يغلب الوهم على العقل والخيال على النقد والتصور على التحقيق تتناقل احداث ماضيها مضخمة)[2] ، على أنَّ تنصيص الذاكرة لا يؤلف آلية لحفظ الاحداث الطازجة فحسب ، وانما يصبح فعل التنصيص جسراً ينقل الفرد عبر حيوية التذكر والاسترجاع من ذاكرة النص إلى نص الذاكرة ،فتصبح الوثيقة الاسطورية حينئذ نواة مركزية واصلاً مقدساً مرئياً لذلك (يشعر انسان المجتمعات القديمة انه ملزم لا بتذكر التاريخ الأسطوري لقبيلته وحسب وانما بتحيين قسم كبير منه دورياً)[3].

وهو التحيين الذي يعني في بعض جوانبه انعاش النواة المركزية لهويته عبر الشعائر والطقوس ، لذلك نظر هيجل الى الأساطير على أنها (صور معتمة من فهم التاريخ ومن ثم فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماماً)[4] ، وهنا علينا التنبه إلى نقطة جوهرية لعلها تؤلف فارقاً معرفياً مهما ، فإذا كانت الأسطورة نتاجاً للاوعي الجمعي للحد الذي يشترط فيها ان تكون رواية مجهولة تمحصها الذاكرة الجمعية دوما لاعتباراتها الثقافية ، فإنَّ التاريخ محصلة وعي فردي يتجلى في زاوية رؤية شخصية في متابعة الحدث وتشذيب روايته ،

(١) النبي إبراهيم في الثقافة العربية والإسلامية ،د.تهامي العبدولي،دار المدى دمشق٢٠٠١ط١ : ٦٢٤.

(٢) فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ: ٤٧.

(٣) العقل في المجتمع العراقي: ١٦٣.

(٤) العقل في التاريخ: ٦٩.

بل واختيار راوٍ عليم دون اخر ، فالمؤرخ يتعامل مع الرواية الشفوية قبل تدوينها بوعيه المجرد (فموقف المؤرخ أقرب إلى موقف الفنان حيث يتمثل كلاهما الواقع بنظرة فردية)[1] ولعل ذلك هو جوهر الاختلاف بين الأسطورة والتاريخ ، فالنص مهما انفصل عن ذات الكاتب ، يظل محتشداً بوجهات نظره الفردية تجاه الاحداث ولعل ذلك في الحقيقة ما يفسر لنا التباين في رواية الاحداث في الكتب التاريخية (فالتاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره)[2] وهي البشرية التي تتيح للمؤرخ ان يتعامل مع الحدث على وفق تأثيرات مرجعياته الفكرية والوجدانية لذلك (فإنَّ التاريخ يربط الوقائع بالوعي الذي هو انساني بالتعريف فنسمي ما قبل التاريخ الواعي أساطير لأنها تاريخ بلا وعي ، رواية بلا نظر)[3] على أننا هنا أمام مأزق تحديد ماهية الوعي ومحدداته بعد ان جعله الدكتور عبد الله العروي معيارا للفصل بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي لأننا اقترحنا قبل قليل تدخّل مؤثرات لاواعية تجبر المؤرخ على تدوين الخبر على وفق جدل الذات ومرجعياتها ، بينما الأسطورة كتبت بوعي بدائي حاول تقزيم المسافة التي تفصل الواقع عن الأسئلة الوجودية لذلك فهي ليست لا وعي محض ، لكننا يمكن ان ننظر الى الفرق من زاوية أخرى فالتاريخ يشترط الوثيقة أساساً لسلطته فضلا عن آلية التعاقب الزماني التي يجعلها شرطاً بنيوياً لتعريفه ، في حين انَّ الأسطورة وثيقة سردية مفرغة من الزمن القياسي المتعاقب ، لذا فإنَّ الحصر الزماني يؤلف فارقاً محدداً يمكن من خلاله عزل الأسطورة عن التاريخ...

نظرت شمخات إلى الرجل البدائي

الشاب القاتل الآتي من اعماق الفلاة

---

(١) في فلسفة التاريخ، د. احمد محمود صبحي، مؤسسة الثقافة الجامعية- الاسكندرية١٩٧٥ط١ : ٣٢.

(٢) مفهوم التاريخ، عبدالله العروي، المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٥ط٤ : ٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ٦٤.

ها هو يا شمخات اكشفي عن صدرك

افرجي ساقيك ودعيه يستوعب مفاتنك

لا تنفري منه، استغلي جموحه

سوف يراك ويقترب منك

ابسطي رداءك ودعيه يتمدد فوقك

اعملي له، للرجل البدائي ما تقوم به النساء

وعندها قطعانه التي ربيت معه في الفلاة

ستصبح غريبة عنه

وسيغدق عليك ممارسة حبه

حررت شمخات ثيابها الداخلية وافرجت ساقيها

فتأمل مفاتنها...

اغدق عليها ممارسة حبه

لستة أيام وسبع ليال أثير انكيدو

ودفق من نفسه في شمخات[(١)]

فعلى الرغم من أنَّ الحدث يحتفل بالحوار وسيادة الزمن السردي إلا انه بدون تاريخ يمكن رصده وارشفته في سياق محدد ، ويمكن النظر الى ترجمات الدكتور طه باقر لاثبات تسلسل الملوك العراقيين في فجر السلالات بنفس الاعتبار ايضا[(٢)] ، فهي رصد يؤرشف الاحداث ضمن اطار تاريخي متسلسل

---

(١) اساطير من بلاد ما بين النهرين، ستيفاني دالي ترجمة نجوى نصر، دار بيسان للنشر بيروت١٩٩٧ : ٨٠.

(٢) ينظر مقدمة في تأريخ الحضارات القديمة: ٢٩٠ .

لكنه خال من المعيارية الزمانية المعلومة التي يوفرها التاريخ عادة ، وبذلك فقد بقي هذا السرد غير المؤسس بزمن معلوم اسطورة (ولئن انحصر مفهوم الزمن الأسطوري في واحدية الماضي باعتباره[كذا] اصلاً ومرجعاً لأي خلق فان مفهوم الزمن التتابعي عند نشأة بدايات علم التاريخ ، يتأسس على ثنائية الحاضر والماضي إذ الحاضر هو مبعث الحاجة إلى الماضي والماضي هو أساس الخبرة ومرجعها)(١) ، ولذلك يظل منطق الأسطورة يحتفل بالزمن الحيادي من خلال تهجين الحدث الأسطوري بالتزامن الحر المستقى أساساً من نقطة محددة وثابتة تعود معها كل حركة – إذا ما اشترطنا كون الزمان حركة – بوصفها تجلياً لفكرة اشمل واعم هي نقطة البدء فتكون الحركة دائرية وحتمية ، بينما يعمد التاريخ إلى فك أسر الزمن بافتراض الحركة الافقية للزمن فيه وتأصيل الحاضر إلى ماضٍ معلوم والتعامل مع كل ظاهرة بوصفها شفرة يجب تفكيكها واستقراء مكامنها بغض النظر عن أصولها المعرفية ؛ لذلك فإنَّ المؤرخ (يضطر بفعل جهده التأويلي إلى ان يعيش من جديد طائفة من الاوضاع الوجودية والى ان يكشف الحجاب عن عدد كبير من الانطولوجيات ما قبل انتظامها في نسق معين)(٢) ، ولا يمكن ان يتأتى له ذلك بغير الخروج من هيمنة التبعية المقدسة للحدث الأسطوري والتي تعطل القراءة المحايدة للنص لأنها تفترض قصدية وعي مسبقة له.

وبناءً على ذلك يمكن النظر الى الأسطورة على انها تاريخ بدائي للإنسان أو بتعبير أدق هي الرحم الممهد لظهور التاريخ منجزا تسجيليا يختزل الاحداث المؤثرة في نص محدد ويسهم في حفظ الذاكرة الشفوية للجماعة بما يخلد قيمها وعاداتها ونمطية تفكيرها (فالإنسان البدائي فسر حقائق الكون بخياله أكثر من

---

(١) التاريخ والوجود ، مصطفى كيلاني ، الدار العربية للعلوم ناشرون ٢٠١٠ط١ : ٥٧.

(٢) البحث عن التاريخ والمعنى في الدين ، ميرتشيا الياده ترجمة سعود المولى المنظمة العربية للترجمة ٢٠٠٧ : ٦١.

تفسيره لها بفعله ، وهو في هذه الحالة يعطي الخيال دوراً أكثر من العقل ، والتاريخ يجمع بين الحقيقة والخيال ذلك ان الأصل في جاذبية التاريخ انه خيالي يصبو إلى النظر لأسلافنا كما كانوا في الواقع)[1] ، فالخيال اذن هو المشترك الثالث الذي يجمع الأسطورة مع التاريخ بعد الوثيقة والسرد وهو خيال معني بنقل المألوف إلى مستويات الدهشة التي تجعل الحدث يبقى طويلاً في الذاكرة (فالتاريخ ليس حقائق مجردة فقط ولا الأسطورة خرافة مجردة فقط... ومع ذلك تبقى الأسطورة احد مصادر الاستدلال في البحث التاريخي وان لم تكن هي التاريخ)[2] ، فالأسطورة السومرية تسهب في وصف الدمار الذي لحق بها لكنها في الوقت نفسه تحيل كل ذلك إلى علة ميتافيزيقية تتمثل برغبة الالهة في تغيير النواميس وتقرير مصير جديد للمدينة في وقت يخبرنا التاريخ ان خراب اور كان بفعل عدوان العيلاميين عليها...

لكي تغير النواميس الالهية لسومر

ويعاد الحكم السديد إلى موضعه

لكي تدمر المدينة ويدمّر المعبد وتدمر حظائر الماشية وتهدم زرائب الاغنام

لكي لا تقف الثيران في حظائرها ولا تتكاثر الاغنام في زرائبها

لكي تتدفق انهار البلاد مياها مرّة وتنمو الاعشاب الضارة في الحقول الخصبة

... فقد قررت مصيرها الالهة آن، افليل، انكي وننماخ

اجل مصيرها الذي لا يمكن ان يبدل، فمن يستطيع تغييره

... في ذلك اليوم ارعدت السماء واهتزت الأرض واستمرت العاصفة دون انقطاع

اسودت السماء بظلمة حالكة وأصدت الجبال

---

(١) فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ: ٨٨.

(٢) المصدر نفسه: ٢٩.

ورقدت الشمس في الافق ومرت عواصف ترابية فوق الجبال

ورقد القمر في سمت الرأس

... جثث الموتى تطفو في نهر الفرات واللصوص يجوبون الطرقات

الزوج هجر زوجه وما عاد يقول لها يازوجتي والام هجرت وليدها وما عادت تقول له ياولدي[1]

هوامش المقدس وعلاقات النص

النص المقدس اياً كان مصدره يعمد إلى احتكار الحقيقة وربط الاحداث إلى قدرية يقررها مغيّب مجهول ، لكي يجعل الانتماء يتكئ على قدرة وقوة غائبة يمكن استدانتها في أية لحظة بتقديره ، فهو خطاب يسعى إلى تجاوز حسية الاثبات ويستهدف بالأساس صناعة مناخ نفسي يجعل المتلقي مسلوب الارادة في متابعة النص ، ومن ثم غلق مساحة الامكان التي تجعله عادة يحاكم الظاهرة بمعطياتها المنطقية ؛ لأنه يتجرد في لحظة التلقي من كونه خطاباً فقط لكي يؤسس سلطة مخيفة تقوم على أساس الحظر وشلل الارادة ؛ (لذلك فهو طاقة أو قوة داخلية غامضة لا يمكن تعريفها بذاتها بل فقط في علاقتها بالدنيوي)[2] ، هذا يعني ان المقدس لا يتجلى إلا بالانتهاك وما يفرزه من مجال وهمي يمكننا من خلاله توقع سلطاته وتخمينها.

وقياسا على ذلك فان النص الاسطوري لا يصنع ماهيته عبر سردية الاحداث وتواليها مع الزمن القياسي ، وانما من خلال المعطيات التي يفترضها فيفرغ الحدث فيه من علاقات التجاور الزماني لكي يقرأ على وفق نظام حتمي هو جزء من الخيال المقدس الذي تحتفل به الأسطورة (لذلك فكل ميثولوجيا كما قال ماركس تسود وتسيطر على الطبيعة في مجال الخيال

---

(١) سومر أسطورة وملحمة: ٢١١- ٢١٢- ٢١٣.

(٢) المقدس الإسلامي: ٢٣.

وبواسطة الخيال أيضاً)[1] وهو الخيال الذي تشترك فيه كل البنى المعرفية بما فيها التاريخ والأدب ، ولكن الأسطورة تنفصل بكون الخيال لديها يستمد مقوماته من أصل مقدس ، لذلك فهي تؤنسن الظواهر لكي تتحاور معها بطريقة معقولة وان كانت بدائية ، فأصبح اختراع الأسباب بديلاً عن العشوائية التي تجعل المعنى مبتوراً وأصبحت اللغة من حيث هي نظاما رمزيا يعيد انتاج الظواهر ثقافياً بديلاً عن التصور الاعتباطي فتؤسس عبر ذلك لميتافيزيقيا تتجاوز العقل واللغة لأنها تتعالى في خطابها عليهما وتفترض سلطة متأتية من قوى أخرى مهيمنة ، وهي إذ تتمترس في نص فإنما تنقل النص من مشروع بصري محدود إلى فضاء سوسيوثقافي يرتبط بالانفعال والحدس (فكما ان الرمزية اللغوية تموضع التأثرات الحسية ، تموضع الرمزية الاسطورية المشاعر)[2] ، ولعل تلك الحركة الدائرية للزمن والعودة إلى البدء تغلغلت إلى اللاشعور الجمعي ، وتمظهرت في هوس العراقي بمعمارية الدائرة حيث القبة والقلعة والمدينة والزريبة كلها دائرية ، بل تمددت هذه النظرة للحركة الدائرية إلى الشعوب المحيطة التي اخذت برؤية العراقيين للزمن ، فنجد الكنيسة القبطية على الرغم من انتمائها إلى الثقافة الغربية التي أخذت من المستطيل أو المربع محوراً لمعماريتها بتأثير الصليب قد أخذت المعمارية الدائرية مظهراً لها (فالزمان الدائري زمن العود الابدي يصنعه ميرسيا الياد كأساس ترتكز عليه كل مفاهيم الإنسان الأسطورية في مقابل الإنسان الحديث الذي يجعل من الزمن الخطي التاريخي أساساً لكل مفاهيمه)[3] ، ثم ان الحضارة المسيحية التي وجدت إلهها مجسداً في تشكيل بشري مرصود اتجهت إلى الرسم والنحت لرسم حدود المطلق على وفق تراتبية أفقية تتواءم مع حركة الزمن الممكن ، بينما نجد الرافديني - وان اقترب منه

---

(١) من العود الابدي إلى الوعي التاريخي: ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٠.

إلهه- قد اخضعه للتجريد الروحي بديلاً عن الممارسة البصرية فلجأ إلى اللغة والموسيقى لكي يرسم صورة دائرية للمفارقة الحسية بين المادة والتصور ومعانقة المطلق بجنوح لا يمكن رصده بسهولة لذلك ابتدأ الشعر والموسيقى في المعبد العراقي القديم عبر النارو والزمارو* ،اللذين هما جزء رئيس من مكونات المعبد ، لكي يؤنسن الانتماء ويبث فيه قوة التكرار التي تتحول بفعل ديناميكيتها إلى فعل تحريض (فتصنع صورة لكون حي لا يقوم على مبادئ ميكانيكية متبادلة التأثير بل على ارادات وعواطف تتبدّى في شكل حركي)[1]...

يا الهي اريد ان اقف بين يديك

اريد ان اكلمك وكلمتي انين وحسرات

اريد ان اعرض أمري واندب مرارة سبيلي...

يا الهي يا من انت ابي الذي ولدتني، ساعدني على النهوض

كالبقرة البريئة في حسرة الانين

إلى متى ستظل مهملاً اياي وتتركني بدون حمايتك كالثور

إلى متى ستتخلى عني وأبقى بلا هداية[2]

فالمقدس لدى العراقي تجربة لغوية عقلية انفعالية لذلك فهو يسعى إلى تطويقه باللغة ذاتها فنجد التمثال لا يصبح الهاً مهاباً ومكللاً بالقداسة إلا بطقوس لغوية تضمن تحول العادي إلى مقدس ، ولعل ذلك يفصح ان العراقي أول من أعطى الكلمة قدرتها السحرية على اتقان التحول ،فقراءة ملحمة

---

* النارو في اللغة السومرية تعني المنشد او المغني والزمارو تعني العازف في اللغة السومرية ،ينظر متون سومر:٢٧٤.

(١) الأسطورة والمعنى: ٢١.

(٢) من ألواح سومر: ٢١١- ٢١٢.

اترحاسيس تثبت ان الاشياء وان وجدت ظاهرا ، قبل ان تسمى بكلمات كانت عدما ، لان الكلمة هي عنوان الوجود في نظرهم ، وحيث إنَّ التاريخ - كما الأسطورة - بنية لغوية متحولة فلا ريب أن نجد كثيراً من مسلمات التاريخ قد تحولت إلى خميرة للسلوك والتفكير لدى العراقي ، ذلك أنَّ أي عراقي يستحضر دعاء الإمام الحسين(ع)(ولا تُرضِ الولاة عنهم أبدا) في تفسير علاقته بالسلطة ، يتقوقع في مناخ من الارهاق النفسي لذنب لم يرتكبه ، والتي اربأ بالحسين سلام الله عليه عنها ، لأنه لا يمكن ان يعاقب الآخرين بما فعله الأولون ليكون السخط ممتداً ، ويمكن أن أجزم أنه بعض دعاية الأمويين الذين كانوا في تضاد مع المكون العراقي إذا ما علمنا ان قصة مقتل الحسين كتبت في وقت متأخر عنه ، على العموم وبغض النظر عن مدى مصداقية النص التاريخي فإنه صار هاجساً ومسلماً مهيمناً على الأداء العقلي والوجداني العراقي.

ان اقتراض التاريخ واعادة انتاجه تؤلف حاجة لدى العراقي لأنه لا يتعامل معه على أنه نص محايد وانما يستسلم لفضاءاته المهيمنة بقوة تلقيه للنص الأسطوري لذلك فهو يستدعي التاريخ ويكرر التجربة معه لأنه يؤمن بتناسله...

لعليّ يتوضأ بالسيف قبيل الفجر

أنبيك عليا مازلنا نتوضأ بالذل

ونمسح بالخرقة حد السيف

مازلنا نتحجج بالبرد وحر الصيف

مازالت عورة عمرو بن العاص معاصرة

وتقبّح وجه التاريخ

مازال أبو سفيان بلحيته الصفراء

يؤلب باسم اللات العصبيات القبلية

مازالت شورى التجار ترى عثمان خليفتها

وتراك زعيم السوقية

لو جئت اليوم لحاربك الداعون اليك

وسموك شيوعيا[1]

الأيديولوجيا وفوبيا التاريخ

في حالات الهيمنة الثقافية الوافدة تلجأ الشعوب إلى نبش الذاكرة ومزاوجة الرمز الحاضر في عملية اعادة انتاج لكي تحافظ على توازنها الثقافي ،تلتذ من خلالها باختراع بطولة وهمية ،تكون قادرة على ابتلاع او استيعاب هزائم الحاضر ، وتواجه المستقبل وارهاصاته برمزية مستنسخة ، ولعل النمذجة أو التقمص ، الذي لايعني القناع بكل حال ، وانما هي حالة اقرب ما تكون الى الحلول ، ساعد الرافدينيين على الاحتفاظ بخصوصيتهم أمام أمواج البدو والمحتلين من كل حدب وصوب على مر التاريخ ، فالثقافة بحاجة إلى نصوص واحداث متوارية في قدمها تستدينها لكي تسد الفراغات التي تتسرب إلى أعماق وجودها الاجتماعي من ناحية ولتمنح ماهيتها فرصة التجدد والالتقاء مع ماض ذهبي ، (فالصورة القديمة (الخبر) دالة على قيم في لاوعي الجماعة ، نكررها ونقيس عليها دون تثبت وتدقيق فالمثال القديم له مجال يظهر فيه بوضوح هو مخيال الجماعة)[2] ، لكن هذه الاستدانة للأحداث الذهبية المندثرة لا تشترط انتماءها لذاكرة السلطة التي تعمل على تدجين المثقف وتوظيفه بخدمتها ، ولكن حيث إنَّ المؤرخ الشرقي كان احد جَوَقَة الايديولوجيا ، فان كتابته للذاكرة الشعبية كانت انتقائية بما يتواءم وحاجة

---

(١) الأعمال الكاملة ،مظفر النواب، وتريات ليلية،دار قنبر لندن ١٩٩٦ط١ : ٤٥٣.

(٢) النبي إبراهيم في الثقافة العربية والاسلامية : ٤٧٧.

الايـديولوجيا ، الامـر الـذي يجعـل مـؤرخ الـسلطة يتغاضـى عـن الاحـداث اوالشخصيات التي تتقاطع ومنهجها الذي يقوم على القطبية والتفرد ، فيلجأ الناس نتيجة لذلك التغييب القسري إلى اختراع تاريخ سري ينفصل كليا في احداثه وروايته وتقويمه عن تاريخ السلطة ويعيد انتاج النص التاريخي على وفق خصوصية تنتمي إليه والى ازمنته الخفية ، انها اشبه ما تكون بإيجاد صدى لما هو طاغ ومهيمن (فالتاريخ هو بمثابة الاثـر المتبقـي لوجـود تلاشـى بعضه وظـل بعضه الآخر حياً نابضاً قادراً على التكلم بالفعل ، والفعلً بالتكلم وهذا المتبقي شبيه بالصدى لصوت كان ، وقد استحال في الاثناء عند التصدية إلى صوت آخر ، حادث بأسلوبه الخاص ما كان ويكون وينفي أيضاً البعض الكثير مما كـان ، باعتبـاره[كـذا] منـدثراً لم يتبـق مـن العلامـة الدالـة عليـه سـوى ذلـك الصدى)[1] ، وعملية احياء الصدى وتتويج المهمش والمندثر ليست عملية سهلة لان هيمنة السلطة تمنع الرواية في التاريخ السري ، وتقلص مساحات تمددها بالإنكار حيناً وبعدم شرعنتها حيناً آخر لأنها تسعى في الأساس لصياغة ذاكرة موحدة ، ويرى حنا بطاطو (ان هناك في التاريخ عمليات خفية واحداثا سطحيةً وان هـذه مرتبطـة بـين بعـضها بعـضاً ولكـون العمليـات الـسرية عمليـات بـلا ضوضـاء تكـاد تكـون عـصية علـى تلمـسها وعلـى النقـيض مـن ذلـك تكـون الاحداث التي تجري على السطح رتيبة تارة وعاصفة تارة أخرى لكنها دائمـة واضحة بجلاء)[2] فالعمليات الخفية للتاريخ - وهو ما اسميته التاريخ السري - تحيا بالتأويل ويفهم مغزاها عبر تفكيك علاقاتها الدلالية والزمانية ، بينما لا يحتاج التاريخ الواضح إلى تأويل لان الايديولوجيا أساساً تصادر التأويل وتسعى لتهجين الماضـي بما تفترضـه دوماً ، لـذلك ظـل التـاريخ الـسري رمـزاً للـضمير

---

(١) التاريخ والوجود: ١٧٩.

(٢) المجتمـع العراقـي حفريـات سوسـيولوجية، مجموعة مـؤلفين، دار الفـرات للنـشر بيروت٢٠٠٦: ٤٠.

الجمعي ، وبقي التاريخ الرسمي موظفاً يحمي الايديولوجية من اشكاليات الماضي ، فلا غرابة اذن أنْ نجد أنَّ العراقيين لجأوا إلى تقنيم التاريخ السري في مجموعة حوادث لا تحتفل بها السلطة ولا تعترف بها لانهم بالأساس لا يسعون إلى التماهي معها ويشعرون بالاغتراب منها مثلت تلك الحوادث علامات فارقة في تاريخهم السري فعيد الحكومة(وعيدنه) يمثل نوعاً من الافتراق والانفصال عن التاريخ الرسمي للسلطة وكذا الأمر في عيد النوروز وفرحة الزهراء فيوم النوروز الذي هو يوم عراقي بامتياز واستوردته الحضارات الأخرى كان يقام بمناسبة السنة السومرية الجديدة(زامواء) أي انه اليوم الذي يعلن الدخول في السنة الجديدة والذي يؤذن أيضاً بالإعلان عن تجاوز دموزي لعذابات العالم السفلي ودخوله إلى الأرض وعلى الرغم من التعمية والاقصاء والتهميش التي حاولتها الايديولوجيات بتسميته حيناً عيد الربيع أو عيد الأم أو عيد الشجرة(لأن غاية الهيمنة لا تقتصر فقط على التلاعب بالجماهير للتفكير وفقاً للسبل المقررة فقط ولكنها أيضاً تتطاول لكي تصنع محددات على عملياتها الفكرية من أجل اضعاف الايديولوجيات المناوئة لها)[1] ، فان التاريخ السري الذي ظل يراه(دخولا)- اقترانا بدخول دموزي للارض مرة اخرى من عالم الاموات- عمد من جانب آخر إلى ان يؤسلم الحدث لكي يواجه الايديولوجيا المهيمنة بأسلحتها التي تتخذ من النوعية شرطاً للشرعية (لان لكل ذاكرة ترعاها الدولة ذاكرة مضادة أو ممانعة تتقنع بها المجموعات الخاضعة للهيمنة من خلال خطابها الشفاهي ونصوصها التاريخية المشفرة تتحدى من خلالها تفسير الدولة للماضي)[2] ، لكن عملية تأثيث الحدث بأدوات الثقافة المهيمنة ربما يجيء عشوائياً أحياناً غير أن الغاية تظل واحدة

---

(١) مذكرات دولة السياسة والتاريخ والهوية في العراق، اريك دافيس ترجمة حاتم عبدالهادي المؤسسة العربية للدراسات والنشر٢٠٠٨ط١ : ١٣.

(٢) المصدر نفسه: ٢٦.

وهي ربط الحاضر بماض لا يموت فنعمة الله الجزائري يقول (ان يوم النيروز هو اليوم الذي استوت فيه سفينة نوح عليه السلام على الجودي)[1] في حين يرى الكليني(ان يوم النيروز هو اليوم الذي كسر فيه إبراهيم أصنام قومه)[2] بينما يزيد الشيخ عباس القمي من تأثيث ذلك اليوم دينيا اكثر بكونه صادف عيد الغدير في السنة التي وصى بها الرسول الاكرم(ص) لعلي بالامامة فيقول (ان فضل هذا اليوم الشريف اكثر من ان يذكر ، فهو يوم قبول اعمال الشيعة ، ويوم كشف غمومهم ،وهو اليوم الذي انتصر فيه موسى(ع) على السحرة ، وجعل الله تعالى فيه النار على ابراهيم الخليل(ع) بردا وسلاما ، ونصب فيه موسى(ع) وصيه يوشع بن نون ، وجعل فيه عيسى(ع) شمعون الصّفا وصيا له ، واشهد فيه سليمان(ع) قومه على استخلاف آصف بن برخيا ، وآخى فيه رسول الله(ص) بين اصحابه)[3] وهي روايات في مجملها تحاول تأصيل التاريخ السري إلى ذاكرة مقدسة ، وحيث ان الذاكرة الحاضرة تسعى إلى إيجاد تماثل مع أحداث الذاكرة المقدسة (فإنها لا تتحرك في الغالب إلا في فضاء له صلة مع ما تروم تأسيسه)[4] ، فارتباط النبي نوح عليه السلام بالخلاص والتطهير والولادة الجديدة للبشر يتماثل مع خصوصية الفضاء الميثولوجي للسنة العراقية الجديدة وما يحمله يوم زاموا، من خصوصية التخلص من الذنوب والادران بتكرار فعل الخلق البدئي الذي توفره طقوس رأس السنة الجديدة ، على ان اقتران النبي نوح بالحمامة التي جاءته بالغصن الأخضر يحمل تماهياً علائقياً كبيراً مع اللون الأخضر الدموزي العراقي ، وهو اللون الذي اعتنقه الرافدينيون لونا دينيا لهم بامتياز لانه يتجذر الى الذاكرة السرية المقدسة.

---

(١) الأسطورة والتراث، سيد محمود القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، القاهرة ١٩٩٩ط٣: ٢١٦.

(٢) اصول الكافي للكليني، دار المرتضى للطباعة والنشر بيروت٢٠٠٥ط١: ٤٣/١.

(٣) مفاتيح الجنان، عباس القمي، دار الاضواء بيروت٢٠١١ط١ :٣٠٧ "اعمال يوم الغدير".

(٤) النبي ابراهيم في الثقافة العربية الاسلامية: ٢٧٠.

أما خلاص النبي إبراهيم عليه السلام من النار فهو يعني بداية مغايرة تحمل خصوصية العناية الغيبية التي يفترضها العراقي مع بداية العام الجديد ولعل استقدام تكسيره للأصنام تحمل في بعض وجوهها عملية استبدال الاله في طقوس الفوهو حين يعمد الشعب الرافديني إلى اقصاء الملك وضربه وتنصيب آخر بديلاً عنه لأيام معدودة.

من ذلك كله نخلص إلى أن "الحدث – الذاكرة" يؤلف نواة ثقافية بمثابة الجوهر في التصور (فهي أصل تدور حوله بقية المكونات وكل تصور يتنامى تدريجيا بتأويلها المستمر وكلما كانت النواة مليئة بالأسرار والدلالات تمكن أهل ثقافة ما من تحيينها في كل عصر والنفاذ من ذلك إلى تجديدها)[١].

إنَّ التاريخ السري يؤرشف الجماعة تبعاً لما يخرجها أو يفصلها عن دائرة نفوذ السلطة فهو يقلص مساحات الارتباط معها بحرفه للوقائع من كونها رصيداً للهيمنة إلى تضادها ، ويكون ذلك إما من خلال اختيار الرواية المهمشة للتاريخ أو من خلال الاختراع وصناعة تقويم تاريخي منفصل عن التقويم الرسمي بما يتيح اعادة التمركز حول الذات بعيداً عن حبائل ايديولوجيا السلطة (وهو تمركز لا يقدم جديداً في مواجهة الهيمنة وانما يعيد انتاج بعض الماضي ويطرحه كمشروع للمواجهة فالكل لا يزال[كذا] يفتش في جعبته عن ذات سلفية أو قومية أو طائفية أو اشتراكية وان اختلفت المناهج)[٢] ، واذا كانت الايديولوجيا تعمد إلى تفسير الحاضر من خلال ماضٍ يتواءم مع طروحاتها فإن الفئات المحكومة والمضطهدة لا تريد تفسير سوى الماضي دوماً لسببين الأول: إنَّ الماضي يؤلف لها منجزاً ذهبياً تتمنى عودته لكونه جزءاً مركزياً من أفكارها السرية ، والسبب الثاني أنَّ الحاضر يستلبها فهي منفصلة عنه ولا ترى فيه إلا ثمرة الابتعاد عن الماضي (فمثلما أنَّ الحلم يحقق رمزياً

---

(١) النبي ابراهيم في الثقافة العربية الاسلامية : ٦١٨.

(٢) التاريخ والأسطورة ، د.عبدالهادي عبدالرحمن ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠١: ١٧.

رغبة ما فيسد نقص عدم الاشباع الفعلي للرغبة ، فإن ميتافيزيقا الحضور تحاول ان تكمل نقص رغبة الحضور بالتعلق بحضور وهمي)[1] ، فيصبح المعنى غير خاضع لابتزازات الزمان الايديولوجي السلطوي وانما نتيجة لعلاقات خارجة على شروط الزمان ومتأصلة إلى وعي ذهبي مسبق.

وعلى هذا فإن فرحة الزهراء لا تمثل اقتراحاً ممانعاً في وجه التاريخ الرسمي فحسب بل فعل توريط يدمج الماضي المندثر بالحاضر المهمش وكلا المستحضرين خارج على المجال الحيوي للسلطة.

فالسيدة الزهراء عليها صلوات الله وسلامه وبعيداً عن تخرصات المستشرق لامانس الذي يقول انها كانت (نحيلة سمراء يمازج لونها شحوب في كثير من الأوقات)[2] قد اشتهرت بالطلعة البهية والجمال النادر (فالمشهور المتواتر ان السيدة فاطمة ولدت لابوين جميلين)[3] ، ويخبرنا ابن منظور في لسان العرب أن الزهراء(كل لون أبيض كالدرة)[4]، وهو قول له مايناظره ويؤكده بقول السيدة عائشة(كنا نخيط ونغزل وننظم الابرة بالليل على ضوء وجه فاطمة)[5] وقد استبطن التاريخ السري هذا التناقض فسعى إلى تأثيث الدلالة بأبعاد روحانية لكي ينقل دلالة الرمز من بعدها الحسي إلى بعد اشاري ، فيذكر ناصر مكارم الشيرازي (ان الرسول قد مر بالجنة في ليلة معراجه فناوله جبرائيل فاكهة من شجرة طوبى وعند عودته إلى الأرض انعقدت نطفة فاطمة الزهراء عليها

(١) اسس الفكر الفلسفي المعاصرومجاوزة الميتافيزيقيا : ٧٧.

(٢) فاطمة الزهراء والفاطميون، عباس محمود العقد دار نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة: ٤٤.

(٣) المصدر نفسه:٢٣.

(٤) لسان العرب: مادة زهر.

(٥) ينظر كتاب اخبار الدول واثار الاول احمد بن يوسف الدمشقي القرماني في مجلده الاول ص٢٥٦بتحقيق الدكتور فهمي سعد والدكتور احمد حطيط ط١ في١٩٩٢ دار الكتب.

السلام)[1] ، ولعل الاختلاف في تاريخ ولادة سيدتنا فاطمة عليها افضل الصلاة والسلام قبل البعثة او بعدها ماجعله يستدرك بحديث عن الامام الصادق عليه السلام يسأله أحدهم (لماذا سميت فاطمة بالزهراء؟ فأجاب قائلاً: لان كلمة الزهراء تعني النور وهكذا كانت فاطمة عليها السلام فعندما كانت تقف في محراب العبادة كان يسطع منها نور يستنير به أهل السماوات مثلما يستنير أهل الأرض بالنجوم)[2].

هذا فيما يخص الاسم ، أما ما يخص الحدث الذي صار ثيمة مركزية في التاريخ السري فقد خضع للتأويل كعادة التاريخ الخفي ، فمرة قيل إنها فرحت بعد أن انبأها النبي الاكرم بوفادتها إليه بعد وفاته في الحديث المنقول عن عائشة(ان رسول الله(ص) دعا فاطمة ابنته فسارها فبكت ثم سارها فضحكت ، فقالت عائشة: فقلت لفاطمة ما هذا الذي سارك به رسول الله(ص) فبكيت ثم سارك فضحكت؟ قالت: سارني فاخبرني بموته فبكيت ثم سارني فاخبرني اني أول من يتبعه من أهله فضحكت)[3] ، ومرة أخرى اخضع الحدث للتخبط العشوائي للذاكرة الشعبية ففسر بطريقة فانتازية ، وأياً ما يكون التأويل فإنه يجبرنا إلى الحفر في الذاكرة السرية لكي نجد تماثلاً يقارب لنا التفسير ، فعشتار العراقية التي كانت تسمى بتولتو* أي العذراء الطاهرة رمز لها العراقيون بكوكب الزهرة ، وبمحايثة بسيطة بين الدلالتين ، نستطيع أن نقترح إنَّ فرحة الزهراء هي الرحم الاسلامي لفرحة عشتار بعودة تموز من العالم الاسفل ، (فالتصورات المتعلقة بالماضي عادة ما لا تكون خطية ومتصلة مثلما لا تكون منقطعة أو معزولة عن غيرها في ذهن من يدركها ، إذ طالما كان بإمكان الذاكرة

---

(١) الزهراء خير نساء العالمين، ناصر مكارم الشيرازي دار الهادي بيروت١٩٩٣ط١ : ١٠.

(٢) الزهراء خير نساء العالمين: ١١.

(٣) صحيح مسلم باب فضائل فاطمة، مسلم بن حجاج دار طيبة القاهرة ٢٠٠٦ط١: ١١٤٦.

* ظل لقب البتول رديفا للسيدة الزهراء عليها افضل الصلاة والتسليم في المخيال العراقي دوما.

ان تكون سيالة جداً فقد يدرك الفرد أو الجماعة حدثاً تاريخياً معيناً على انه حدث منفصل أكثر مما يدركه على نحو بنيوي وخطي طارئ كما انه قد يخلط بحدث آخر)[1] ، وتخبرنا الاساطير السومرية ان انانا "عشتار" التي قررت مصير ابعاد دموزي الى العالم الاسفل:

ستمضي في العالم الاسفل نصف السنة

وشقيقتك حسب ارادتها ستمضي النصف الاخر

وفي اليوم الذي تستدعى انت

في ذلك اليوم سوف يأخذونك

في اليوم الذي تستدعى كشتن انا

في ذلك اليوم سيطلق سراحك

انانا اسلمت دموزي الى ايدي الابدية[2]

لكنها سرعان ماتعبر عن اشتياقها ولهفتها بعد انقضاء مدة اختفائه وخروجه مرة اخرى للحياة وهي الفرحة التي تعم جميع انحاء سومر فيما سمي عيد الاكيتو:

قدومك يبعث الحياة

قدومك الى البيت يحمل الكثرة

النوم بقربك منتهى سعادتي...

انا التي بدون شك سببت لك هذا المصير القاسي

ياخي، ياذا الوجه الجميل

لقد وضعت يدك اليمنى على فرجي

---

(١) مذكرات دولة : ٢٤.

(٢) متون سومر: ٢٣٠- ٢٣١.

وكانت يدك اليسرى تداعب شعري

وفمك كان ينضغط على فمي

وعلى فمك كانت شفتاي منضغطتين

ولهذا السبب اصبحت هدفا لمصير في منتهى القساوة[1]

مصادرة الذاكرة

ان تلك المعارضة الصامتة لرمزية السلطة عبر نبذ تاريخها ، يمكن ان نحيلها إلى حالة الفرز والتعصب ، ومحاولة مسخ الاخر وتدجينه التي تفترضها السلطة عبر قنواتها الثقافية ومن ضمنها العرقية ، ولعل ابرز مثال على ذلك ان دخول العرب إلى العراق جعلهم يستبيحون المجد الاقتصادي والثقافي الرافديني* بطريقة مذلة إلى الحد الذي جعل (عثمان بن حنيف يختم على رقاب ٥٥٠ ألف علج وهي تسمية اطلقت تهكماً على الفلاح العراقي)[2] بأمر من عمر بن الخطاب حين ولاه ما دون دجلة ، وهو ما جعل النبط يستنجدون بثقافة معارضة للهيمنة الوافدة لتكون نوعا من أنواع جلد الذات إلى الحد الذي جعل المسعودي يرى (ان النبط دخلوا في جملة الفرس وانتسبوا اليهم وانه لما حصلت الفتوحات الإسلامية ذهب بعض النبط إلى الانتساب للفرس وانفوا من النبطية لزوال العز الذي كان فيهم)[3] حتى تساءل أحد الشعراء مستغربا:

---

(١) متون سومر:٢١٦- ٢٢٤ .

* احرق العرب التراث الارامي الذي كان يزدحم به العراق في وقت كانت الارامية لغة ثقافية للشرق كله وبذلك فانهم حرموا الانسانية من رصيد هائل كان سيضئ العقل الانساني بمعطيات عظيمة(ينظرفقه اللغات السامية ، بروكلمان تحقيق رمضان عبدالتواب مطبوعات جامعة الرياض السعودية١٩٧٧ :٢٥ وينظر ايضا العقل المستقيل في الاسلام جورج طرابيشي دار الساقي بيروت٢٠٠٤ط١ :١٩٥).

(٢) التاريخ المستباح عباس الزيدي النجف٢٠٠٨ط٢ : ٣٨

(٣) التاريخ المستباح:٤٤

وأهــل القــرى كلــهم يــدعون   بكــسرى قبــاذ، فــأين النــبط؟[1]

وهو الفرز الذي أسطر التاريخ بشكل غريب ليتغلغل إلى اعماق لا وعي السلطة ، الامر الذي جعل أول رئيس للوزراء بعد تكوين العراق الحالي عبد الرحمن النقيب الكيلاني يقول عبارته الشهيرة والمستقاة من التاريخ المؤسطر: (أكره ثلاثة أشياء أكثر مما أكره الشيطان: الشيعي واليهودي والفرنسي التي تتطابق مع المقالة الهجائية التي دبجها خال صدام حسين خير الله طلفاح وعنوانها ثلاثة أشياء كان على الله ان لا يخلقها الفرس واليهود والذباب)[2] وهو الفرز الذي اخذ منحى تطهيريا لاحقاً عبر سياسة التهجير والابادة وانكار صفة المواطنة منهم ، فينقل علاء بشير وجهة نظر النظام الفاشستي الحاكم في سكان جنوب العراق (قال لي صدام: منذ الف ومائتين وخمسين سنة اتوا بثيرانهم السوداء من الهند لان العباسيين في حاجة لأيدي عاملة ولكن منذ ذلك الوقت فهم لم يطوروا انفسهم فهم ليسوا مثل غيرهم من العراقيين ، انهم ليسوا منا)[3].

فالعقل البدوي عقل عرقي بامتياز حاول جاهداً طوال سني تسلطه على احتكار الإسلام لصالح العروبة للحد الذي دعا عمر بن الخطاب ان يقول: (العرب مادة الإسلام)[4] ، ولقد استمر هذا الفرز بحق السكان الأصليين إلى وقتنا الحالي فكل من يخالف هيمنة الفكر البدوي فهو صفوي (لان الايديولوجيا القومية هي ايديولوجيا اقصائية تجاه الاختلافات الثقافية ومنطقها الاقصى هو منطق التطهير الاثني)[5] إلى الحد الذي جعلها تقرن المواطنة بالجنسية العثمانية

---

(١) التاريخ المستباح:٤٤

(٢) المجتمع العراقي حفريات سووسيولوجية :٢١٦ ،ويقصد بالفرس الشيعة طبعا!!.

(٣) كنت طبيباً لصدام،د.علاء بشير دار الشروق للنشر القاهرة٢٠٠٤ط١ : ١٦٤-١٦٥.وقد دبجت جريدة الثورة البعثية مقالات بهذا الخصوص بعد انتفاضة اذار الخالدة ١٩٩١ وحاولت طمسها بعد ذلك بسحب اعداد الجريدة من٦نيسان حتى ١٤نيسان١٩٩١

(٤) ينظر تاريخ الطبري ابن جرير الطبري تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف القاهرة١٩٦٧ط٢ : ١٩٢/٤.

(٥) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية : ١٥٩.

لان الترك يتجانسون جهويا معهم ، كما انهم يمثلون تمظهراً نوعياً للفكر البدوي في حين أصبح من يرفض التطوع في الجيش العثماني ومن ثم لا يحصل على جنسيتها مطعوناً في وطنيته ويجب تسفيره إلى حيث انتسب النبط سابقاً.

وهو حكم تاريخي امتزج بطابع أسطوري مقيم بالحد الذي جعل مفكراً قومياً مثل محمد عابد الجابري يستقرئ المستقبل الذي تسرب للفكر الاسلامي عبر ترويج العرفان(اللامعقولية) بديلاً عن البيان(المعقولية) ممثلاً في الأفكار الهرمسية التي حملها كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية ولكن اللاشعور القومي للكاتب يجعله يناقش الكتاب مقترنا باسم ناسخه الشيعي فيغمز بقناة خفية تستبعد الشيعة من خصوصية الانتماء القومي العروبي وتربطهم بطريقة رمزية إلى النبط فليس من الضروري في نظر محمد عابد الجابري (الوقوف هنا طويلاً عند علم هرمسي آخر هو الفلاحة النبطية الذي يعرضها كتاب بنفس الاسم يقول عنه أبو طالب أحمد بن الحسين الزيات الشيعي ان ابن وحشية أملاه عليه هو ومجموعة من كتب السحر والطلسمات)[1] ، فالجابري كعادة مثقفي الايديولوجيا القومية يسعون إلى رمي الأخطاء التاريخية على عاتق سواهم ، والحق (انَّ الحس القومي النبطي ليس غائباً عن وجدان ابن وحشية ولكن ليس في سياق الأخذ بالثأر التاريخي من العرب والإسلام ، فابن وحشية يمثل حالة نموذجية لمثقف ينتمي إلى شعوب البلدان المفتوحة التي انتهت إلى اعتناق ديانة الفاتحين بدون ان تقطع تاريخها ما قبل الفتح وبدون ان تعتبر [كذا] تراثها الثقافي لما قبل الإسلام جاهلية يتعين التنكر لها)[2].

فكتاب الفلاحة النبطية في حقيقته هو عملية ثأر للثقافة المندثرة ، وقد أراد من خلالها ابن وحشية ايصال رسالة إلى البدو والتاريخ في آن معاً أنَّ سكان

(١) تكوين العقل العربي،د.محمد عابد الجابري،مركز داراسات الوحدة العربية ٢٠٠٦ط٩: ١٩٩.

(٢) العقل المستقيل في الإسلام: ١٩٤- ١٩٥.

العراق الأصليين ينتمون إلى حضارة وثقافة تتجذر إلى مستويات ابعد مما كان عليه العرب قبل ظهور الإسلام ، وهو وإن لم يحاول المفاضلة إلا ان محاولة رد الاعتبار تبدو واضحة في الكتاب الذي (يقوم بتكييف ديني للأسطورة القديمة فهو إذ يستعير لغتها وشكلها ينكر مضمونها الديني الوثني القديم ويلبسها ثوباً توحيدياً جديداً ليشير إلى حقبة تأسيسية جديدة)[1] ، لذا فإن ذكر الكتاب لأسماء وأنبياء صالحين مثل (ادمي ابي البشر ودوناي سيد البشر وانوخا النبي واخنواخا وايشيتا)[2] انما يؤكد على عمق الصلة الروحية والثقافية لهذا الشعب الذي يبشر بكونه أحق بتعليم الفاتحين ، من استقبال العلم الديني منهم بطريقة مستسلمة.

واعتناق التشيع لدى ورثة السكان الاصليين يمثل في حقيقة الأمر وسيلة دفاع نبطية لاختراق الهيمنة البدوية لذلك يمكن عده وريثاً للمدنية النبطية ، إذا ما علمنا أنَّ المدنية تتخذ مجموعة ركائز تعدها حصنا تحتمي فيه ، في وجه الدين البدوي القائم على الغنيمة والقوة والتي يوجزها الدكتور علي الوردي في أربع خصائص تتصف بها العبادة الحضرية يمكن رؤيتها بوضوح في الفكر الشيعي:

١. كثرة الشفعاء: وهي ظاهرة اجتماعية نلاحظها في كثرة المراقد المقدسة التي يقصدها الناس ويتهجدون عندها ويتوسلون بها ويبثون شكواهم فيها وتطمين نفوسهم فالإيحاء النفسي يبعث فيهم الثقة النفسية والطمأنينة.

٢. عقيدة المنقذ الالهي: فالحضر عند تحسسهم بالألم من جور حكامهم يأملون في منقذ يخلصهم وهو الأمل الذي يتحول إلى عقيدة بمرور الأيام.

٣. كثرة الشعائر والطقوس الدينية: فالشعائر للحضر تشكل دعامة تلائم ظروفهم النفسية والاجتماعية وفعلاً حركياً يفرغ الكبت والشعور بالبدوية الذي يفرضه نمط الحكم السائد.

---

(١) حراثة المفاهيم النبطية،سعيد الغانمي،دار الجمل المانيا٢٠١٠ط١ : ١٠٨.

(٢) حراثة المفاهيم النبطية : ٤٤.

٤. كثرة الأولياء والمقدسين: وهو التمثيل الواقعي للقدرة المطلقة لانَّ ابن الحضر بحاجة ماسة لتمثل التجريد وتلمس المطلق عبر نظام الاستعارة الرمزية أو نظام البديل المقدس[١].

من ذلك نخلص الى أنَّ الفكر الشيعي وريث المدنية السابقة لهيمنة البدو على العراق ، ولعل الانفصام يبدو عرقياً أكثر من كونه ايديولوجيا في أغلب الأحيان ، لكن الايديولوجيا اسهمت في تأطيره واعطائه غائية مضافة ، فالسلطة الأموية مثلاً وبحكم هيمنتها سعت إلى تأسيس ثقافة دينية موجهة ضد العراق ، بوصفه الضد الجغرافي النوعي الذي يوازي سلطتها المكتسبة ، فاشترت ضمائر بعض الصحابة الذين جاءوا بأحاديث نبوية تذم أهل العراق الذي لم يره الرسول أو يعرفه عن كثب ، في محاولة لتأسيس منطقة نفوذ عقائدية تدعم النفوذ السياسي الذي حصل بعد وفاة علي بن ابي طالب عليه السلام (إلى الحد الذي جعل مؤرخاً عراقياً معاصراً مثل بهجت الاثري عد أحاديث ذم العراق من الأحاديث الموثوقة)[٢] ، لان العراق في نظر الاثري المتشبِّع بإرث البداوة ، نبطيٌ يجب شتمه.

إنَّ الايديولوجيا تسعى عادة لاستبدال التاريخ بآخر يوفر لها فرص الهيمنة والمشروعية ، ولعل الرواية التي يرويها ابن خلدون عما جرى للتراث المعرفي العراقي بعد فتحة تمثل نوعاً من حرق الذاكرة ونسفها لتأسيس ذاكرة مغايرة (ذلك ان المسلمين بعد فتح العراق وجدوا فيه كتباً كثيرة ، فكتب سعد بن ابي وقاص إلى عمر بن الخطاب ليستأذنه في شأنها ونقلها إلى المسلمين ، فكتب إليه عمر أن اطرحوها في الماء فان يكن ماضيها هدى ، فقد هدانا الله بأهدى منه وان يكن ضلالاً فقد كفانا الله ، فطروحها في الماء أو في النار)[٣]

---

(١) للمزيد ينظر دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: ١٠٤- ١٠٥.

(٢) الأديان والمذاهب في العراق،رشيد الخيون، دار الجمل المانيا٢٠٠٧ط١ : ١٨.

(٣) الكهانة العربية ،توفيق فهد ترجمة حسن عودة دار قدمس للطباعة والنشر بيروت٢٠٠٧ : ٣٠.

فالنص الخلدوني يفصح بجلاء عن طبيعة الاقصاء الذي مورس تجاه الذات العراقية في محاولة لإفراغها واستلابها وتهجينها بذات أخرى مغايرة.

ولعلنا يمكن ان نلمح مظهراً آخر للايديولوجيا الاقصائية التي مارستها الثقافة البدوية تجاه الرافديني ، فقد استعارت تلك الثقافة لا شعورها الأسطوري في بيان العلاقة مع الرافديني ذلك ان (كفر) تعني أخفى البذرة ، فهي صفة للمزارع (وتقول العرب للزارع كافر لأنه يكفر البذر المبذور بتراب الأرض)[1] ، واذا كان المقصود من المفردة اخفاء الحقيقة فقد وصف القرآن اولئك المخفين حقيقتهم بالمنافقين و لكن هناك اصلا ثقافيا له علاقة مع تسمية الكافرين لان (لفظ الكفر يعني أصلاً الاخفاء والتغطية ولذا وصف الزراع الذين يدفنون البذور في الأرض بالكفار)[2] ، كمثل قوله تعالى: (كمثل غيث اعجب الكفار نباته[3] ، أو قوله تعالى: {كزرع اخرج شطئه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ به الكفار }[4] فاستحضار القرآن للمفردة لم يبتعد بها عن الأصل الدلالي الذي نشأت منه*.

وقد يكون لكلمة (الكفر) معنى يدخل في المحيط الدلالي السابق نفسه ، فهي قد تعني (القرية الزراعية) ، لذلك ما زال أهل الشام ومصر الى الان يطلقون على

---

(١) لسان العرب بمادة كفر.

(٢) اللاهوت العربي وأصول العنف الديني ، يوسف زيدان دار الشروق للنشر القاهرة ٢٠١٠ط١ : ٢١.

(٣) سورة الحديد الآية ٢٠.

(٤) سورة الفتح الآية ٢٩.

◆ جاء في تفسير الفخر الرازي مفاتيح الغيب: المجلد العاشر ص٦٥١٩ دار الفكر بيروت ط١ في سنة ٢٠٠٥ (قال ابن مسعود المراد من الكفار الزراع، قال الازهري والعرب تقول للزارع كافر لأنه يكفر البذر الذي يبذره بتراب الأرض،وجاء في تفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي بتحقيق الشيخ اياد باقر سلمان وقدم له السيد كمال الحيدري: ج١٩ ص١٤٤(الكفار جمع كافر بمعنى الحارث).

قراهم كلمة (كفر) ، واورد ياقوت الحموي عن ابي هريرة (ليخرجنكم الروم منها كفراً كفراً إلى سُنبك من الأرض ، قيل: وما ذلك السنبك؟ قال: حسمى جُذام. قال أبو عبيدة: قوله كفراً كفراً يعني قرية قرية)[1].

فالتضاد النوعي بين البدوي والمزارع الحضري قد افترض انفصالاً بنيوياً بينهما يقوم على أساس توقع العداء والقطيعة ، لذلك حين أصبح البدوي حارساً للمنظومة الدينية فانه استعار لـلا ايمان احدى صفات الآخر المتقاطع معه لكي تكون دليلاً على النبذ ، فأصبح المزارع (الكافر) نقيضاً ثقافياً ووجدانياً لـه ، يتحمل العداء القديم بينهما وزر التحولات الجديدة التي اضيفت للمصطلح والذي أراه محصلة للعداء المستحكم والتاريخي بين البدوي الجزري والمزارع الرافديني.

قدسنة النص

يستمد النص المقدس سلطاته اللامتناهية عادة من احتكاره للحقيقة من خلال تأسيس سلطة تقوم على أساس الحجب والاخفاء والتقمص وهو في سعيه لإعادة إنتاج الحقيقة في المنطقة الخارجة عن التفكير انما يهيئ التوازن الذي يقمع الأسئلة ويؤجل القلق بما يوفره من فضاءات روحية واسطورية قادرة على ديمومة الاستسلام ، فهو (لا يكتفي بتحطيم قوانين العقل فحسب بل هو أيضاً يعيد إنتاج هذه القوانين وفق رؤية تقوّض الحدود الفاصلة بين ما هو واقعي وما هو فوق واقعي فيبتدع قوانينه الخاصة التي تتجاوز السائد في محاولة منه لتملك الواقع)[2] ، ونتيجة لذلك سعى النص المقدس الى مصادرة التاريخ والنظر اليه بوصفه بعض ارهاصات المقدس الذي يتحكم في الواقع بقدرية واضحة ، لذلك نقرأ في التوراة (هكذا قال رب الجنود اله إسرائيل لكل السبي

---

(١) معجم البلدان ياقوت الحموي دار صادر بيروت١٩٧٧ : ٤٦٨/٤

(٢) النزوع الأسطوري في الرواية العربية : ١٧.

الذي سبيته من اورشليم إلى بابل ، ابنوا بيوتاً واسكنوا واغرسوا جنات وكلوا ثمرها ، خذوا نساء ، ولدوا بنين وبنات وخذوا لبنيكم نساء واعطوا بناتكم لرجال فيلدن بنين وبنات واكثروا هناك ولا تقلّوا واطلبوا سلام المدينة التي سبيتكم إليها)[1] وهو نص يفصح بجلاء عن مصادرته للفعل التاريخي الذي قام به القائد البابلي نبوخذ نصر ويفرغه من مستوياته الاعتبارية من خلال ربط الحدث بقدرية سماوية تخفف من وطأة الهزيمة التاريخية ،لكونها قد سلبتها معطياتها البشرية من خلال اختزان اعماقها لارادة عليا قادرة على تغيير النتيجة التاريخية نحو الايجاب مثلما اسهمت تلك الارادة بفعل الخزي لوحدها ، لذا فان اليهود اسهموا عبر تلك القراءة للتاريخ وكونها جاءت بتخطيط المتعالي وتدبيره في تخفيف ذل الهزيمة.

فالنص الديني آنف الذكر سعى لاستقطاب الحقائق المسلّم بها لصالحه فقط لكي تكون جزءاً من تدبيره فيصبح كل حدث تاريخي مجردا من صيرورته التاريخية وخاضعاً لهيمنة مطلق مدبر ، والحقيقة أنَّ السبب الذي حدا لاستقدام النص التاريخي المتداول إلى النص الديني يحمل في بعض وجوهه ترصين المعنى التاريخي بهامش غيبي يضيف توكيداً متداولاً للفكرة الجديدة من جهة ، ويكرس كلية القدرة التي تدعو لها النصوص القديمة جميعاً من جهة اخرى ، وبذات السياق ومن الكتاب الديني نفسه يمكن فهم كيف استقر الطوفان البابلي في رواية مغايرة وغائية جديدة في النصوص المقدسة التالية التي سلبت الأسطورة الرافدينية حق الابتكار ، استنادا الى حصانة النص المقدس ومستويات تداوله ، فـ(التداول يكسب التصور حماية ومنعة ويؤمّن له حضوراً واستمراراً بين الافراد ، ومن ثم فإن توزع عناصره يبقي الأكثر دالة على ديمومة كل التصورات الثقافية)[2] ، فتكون الرواية الجديدة للحدث المتصور اعادة نسب

(١) التوراة سفر ارمياء: (٢٩/٤- ١).

(٢) النبي إبراهيم في الثقافة العربية والإسلامية: ٤٩٢.

ليس إلا ، بينما تبقى البنية ثابتة لان أي تهشيم لها يعني تهديماً لقابلية التقبل التي يسعى إليها النص المقدس...

لم تكد تمضي ستمائة وستمائة عام

حتى اتسعت البلاد وتكاثر الناس

وصارت البلاد تجأر وتخور كالثور

فانزعج الاله بضوضائهم وضجيجهم

..ولكن انكي خاطب الالهه

علام توثقوني بقسم

هل علي ان ادمر خلقي"اناسي" بيدي

هل ساكون انا محدث الطوفان

ان هذا واجب انليل

لكنه لم يلبث ان توجه نحو زيوسيدرا منبها له من الخطر المحدق ولكن بطريقة رمزية تجنبه اتهام الالهه الباقين

.ياحائط ؟ اسمعني ياحائط

ياكوخ القصب تفهم كلماتي؟

انقض بيتك وابن لك فلكا

انبذ المال وانج بحياتك

...كل ما عليك

ومن الحيوانات الطاهرة

والحيوانات السمينة

واطيار السماء والماشية وحيوان البر اجمعها في السفينة

دعا الناس إلى وليمة

واركب عائلته في السفينة

وكان يدخل ويخرج على الدوام ولا يستطيع الجلوس ولا النوم

لان قلبه قد تحطم وصار يتقيأ المرارة

وتبدلت هيأة الجو

وارعد الإله أدد في السحاب

وازدادت الرياح في شدة هبوبها حينما استيقظ

فقطع المرساة واطلق السفينة...

وطوال سبعة ايام وسبع ليال عم الطوفان والزوابع(1)

فالتوراة إذً تستعيد الحدث بتفاصيل سرد دقيقة فانها تعطي له غائية مخالفة لما ابتغته الأسطورة العراقية ويكون نوعا من المصادرة السرية في استقطاب الدلالة واحتكارها:

(وراى الرب ان شر الانسان قد كثر في الارض. وان كل تصور افكار قلبه انما هو شرير كل يوم ،فحزن الرب انه عمل الانسان في الارض. وتاسف في قلبه . فقال الرب امحو عن وجه الارض الانسان الذي خلقته. الانسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء. لاني حزنت اني عملتهم... وراى الله الارض فاذا هي قد فسدت. اذ كان كل بشر قد افسد طريقه على الارض فقال الله لنوح نهاية كل بشر قد اتت امامي.لان الارض امتلات ظلما منهم. فها انا مهلكهم مع الارض. اصنع لنفسك فلكا من خشب جفر. تجعل الفلك مساكن. وتطليه من داخل ومن خارج بالقار... فها انا ات بطوفان الماء على الارض لاهلك كل جسد فيه روح حياة من تحت السماء. كل ما في الارض يموت ولكن اقيم عهدي معك. فتدخل الفلك انت وبنوك وامراتك ونساء بنيك معك. ومن كل حي من كل ذي جسد اثنين من

---

(1) ملحمة كلكامش، طه باقر ،دار الوراق لندن٢٠٠٩ط٢ : ٢٧٣- ٢٧٤.

كل تدخل الى الفلك لاستبقائها معك. تكون ذكرا وانثى[1].

ولعل متابعة اثار التناص التي تسربت من الاسطورة العراقية الى النصوص العقائدية اللاحقة كما هو في النص السابق تبدو واضحة ، سواء في معطيات المعنى او في طريقة السرد ايضا ، وهو الامر الذي يعكس القيمة الثقافية التي كانت تمتلكها الاساطير العراقية بوصفها المعبر الحقيقي عن صوت الضمير الانساني ورؤاه في ذلك الزمن السحيق.

---

(١) الكتاب المقدس :سفر التكوين الاصحاح السادس:١٠.

المبحث الرابع

الأسطورة والأدب

بين الايديولوجيا واليوتوبيا *

تمثل الايديولوجيا نظاماً من الأفكار والتصورات المؤتلفة في نسق معين يتخذ من النص حداً نهائياً لمرجعيته التفسيرية ، والتي على ضوئها يحايث سلطة- مناصرة له - مهيمنة ، والايديولوجيا في بداية تأسيسها تنشأ خطابا أدبيا يضمر تعددية متنوعة تتيح للوعود التي يبثها ان يستقطب النص تبعية المتلقي ، لكن ذلك النص لا يلبث أن يتخلى عن أدبيته بمجرد تحوله إلى سلطة ليكون اقنوماً ثابتاً يتجرد من تمارين التأويل التي كانت تتيح له المناورة والتسويغ ، فالايديولوجيا والسلطة صنوان يولّد كل منهما الآخر ، لذلك من أولى مهمات الايديولوجيا بعد تخليها عن الأدبية انها تسعى لإضفاء الشرعية على السلطة حيث (ان الوظيفة الأساسية للايديولوجيا هي اعادة انتاج النظام ، وتدريب الافراد على القواعد التي تحكم النظام)[1] ، وحيث إن النظام احد الغايات المؤدية لديمومة الهيمنة فإن السلطة تسعى من خلال أدلجة الخطاب إلى

---

* اليوتوبياوهي لفظ مكون من مقطعين ouومعناها لا ، وtoposومعناها مكان فيكون معنى المصطلح معناها اللامكان أي مكان غيرموجود وفي السياسة يوتوبيا عبارة عن رغبة ليس في الامكان تحقيق صدقها لا الان ولا بعد الان (المعجم الفلسفي مراد وهبة :٦٩٢).

(١) محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا بول ريكور ترجمة فلاح رحيم دار الكتاب الجديد ٢٠٠٢، ب: ٢١٦.

المحافظة على السائد والترويج له ، مستعينة بالتفسير الاحادي للنص الذي تفترضه الايديولوجيا عادة ، ومتكئة في جانب آخر على آلية اصطفاء الزمن وانتقاء الماضي الذي يتناسب مع فرص الحفاظ على شرعية بقائها ، وهو الاصطفاء الذي يتطلب أدلجة الازمان وترويضها ثقافياً (فيضيف فائض قيمة معين على اعتقادنا لكي يتمكن من ملاقاة متطلبات ادعاء السلطة... فوظيفة الايديولوجيا في هذه المرحلة هي ملء فجوة المصداقية في كل أنظمة السلطة)[1].

فكل سلطة تسعى لتأسيس هيمنة مطلقة تتجاوز أطر الاعتقاد الوجداني ، وهي في سعيها لجعل الشرعية تبدو يقيناً تستعين بالايديولوجيا لترسيخ فرصة التملك التام للحقيقة ، الأمر الذي يقنّم النص ، لان أية حركة تأويلية تعني تحول الحقيقة ثم فقدانها أو التشكيك بامتلاكها ، لذلك فان الأدلجة تقزم فضاءات النص وتقولب الوعي من خلال عزله عن حركة الواقع حيث ستكون معنية بديمومة السلطة أكثر من كونها معنية بمواكبة الصيرورة المتغيرة ، لذا رأى ماركس فيها تزييفاً للوعي لأنها تفصل الذات عن موضوعها (فالوعي لا يمكن قط ان يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية واذا كان البشر وجميع علاقاتهم يبدون لنا في الايديولوجية موضوعين رأساً على عقب كما في غرفة مظلمة ،فان هذه الظاهرة تنجم عن عمليات تطور حياتهم التاريخية تماما كما ان انقلاب الاشياء على الشبكية ينجم عن عملية تطور حياتهم الفيزيائية)[2] ، وهو التزييف ، او العمى المؤقت ، الذي يسعى لتعطيل علاقة الإنسان مع وجوده لأنها تفترض تفسيراً مغايراً للعلاقة الجوهرية التي تربطه بالواقع (فالفكر الايديولوجي لا يكتفي بمجرد الافراط في الانتقائية بل يشوّه بشكل فاعل حتى تلك الجوانب من الواقع

---

(١) محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا بول ريكور ترجمة فلاح رحيم دار الكتاب الجديد ٢٠٠٢،ب: ٢٦٤.

(٢) الايديولوجيا الالمانية،كارل ماركس ترجمة فؤاد ايوب دار دمشق١٩٧١ط١ : ٣٠.

الاجتماعي التي يعترف بها)[1].

وفي موازاة هيمنة السلطة ومظهرها الايديولوجي تكمن اليوتوبيا بوصفها تحدياً فانتازيا لمواجهة السلطة عبر تأسيس بديل سري يتخذ من الأدب أو الدين وعاء لنشاطه، فالسلطة في عملية ممارسة الهيمنة تفرض خطاباً احتكارياً يفرز اقصاءً واضطهاداً وكبتاً يجبر الإنسان على ان يطلق العنان لخياله ليجد حلاً بديلاً يمارس من خلاله التعويض واشباع رغباته المؤجلة بفعل ممنوعات الايديولوجيا فيضيف هامشاً من التصحيح على فرص الامكان التي تقمعها السلطة، ومستعيناً بالقدرات السحرية للغة الأدبية في تعزيز فرضيته بهدم الواقع، لذا فإن اليوتوبيا - والأمر كذلك - تصبح حاجة وجودية أكثر من كونها مجرد وسيلة لكسر مأزق الهيمنة، (فهي تعبير عن جميع الامكانيات المكبوتة بسبب النظام القائم عند فئة اجتماعية، وممارسة الخيال للتفكير في ما يغاير مجرد الوجود الاجتماعي... انها انزياح بين المتخيل والواقع، يشكل تهديداً لاستقرار الواقع ودوامه)[2]، ففي وقت تسعى الايديولوجيا إلى تقديم الواقع بوصفه شكلاً مختاراً ونهائياً لتطلعاتها، فإن اليوتوبيا تجعله مجرد مقترح لبدائل كثيرة لهذا فهي لأجل ذلك تسعى إلى اعادة انتاج الممكن ومضاعفة خيارات الواقع، عبر فرض التخمين ممارسة حرة لها وتحريض فعل الارهاب الثقافي الموجه للسلطة باقتراح المخاتلة والرمزية التي تنتج هامشاً مناسباً من الاحتمال والتوقع في مواجهة الحلول الواقعية المكشوفة التي تنتجها الايديولوجيا(فهي تميل إلى التبسيط والتوضيح حتى لو أدى تبسيطها ووضوحها إلى عدم انصاف الموضوع)[3]، ولأنها ليست معنية بأكثر من ديمومة

---

(١) تأويل الثقافات: ٤٠٨.

(٢) من النص إلى الفعل، بول ريكور ترجمة محمد برادة دار عين للدراسات القاهرة٢٠٠١: ٣٠٦- ٣٠٧.

(٣) تأويل الثقافات: ٤٢٧.

السلطة لذا تعمد الى تحجيم الخيال وتنميطه خوفا من ان يؤدي إلى اضغاف هيبة الهيمنة عادة ، فاننا في العكس من ذلك نجد أنَّ اليوتوبيا تمنح الخيال فرصة تقويض المسافة المنطقية التي تفصل الواقع عن تمثلاته واعادة تجديد المعنى لكي يكون قادراً على احتواء كل الخيارات ، (فالخيال يقدم وسيطاً نوعياً في لحظة بزوغ دلالة جديدة خارج خرائب الاسناد الحقيقي)[1] ، لان أية فكرة لا تجد الفرص مواتية لتحقيق افتراضاتها فانها تلجأ إلى بدائل فانتازية تمتص سطوة النظام الذي يكبلها ،فتترجم تطلعها بممارسة التوهم الذي يجعل الأشياء مغايرة لحقيقة وجودها (فاليوتوبيا ليست حلماً فقط ، انها حلم يريد ان يتحقق ، وقصد اليوتوبيا هو – تغيير – تدمير النظام الراهن... ولكن حتى عندما يكون قصد اليوتوبيا تدمير الواقع فإنها تبقى تحافظ على مسافة تبعدها عن أي واقع راهن ، فاليوتوبيا هي المثال الدائم ذلك الذي نجد انفسنا متجهين صوبه لكننا لا ندركه أبداً ادراكاً تاماً)[2] ، وحيث إن فرص التحقق اليوتوبي تنال بطريقة أدبية دوما لذا يمكننا القول إن كل يوتوبيا هي أدب بالأساس ، ولكن يتوجب علينا في الوقت نفسه ان نعترف ان ليس كل أدب يمكن ان يكون يوتوبيا ، فاليوتوبيا تسعى لترصين افتراضها بأدوات الأدب من استعارة ومجاز وسرد وتؤثث فضاءها عادة بالصورة الأدبية ، واذا ما علمنا أن الإنسان العراقي مقموع على مر التاريخ بجغرافيا مستباحة لاتمنع المغامرين من السطو على مصيره ولاتوفر مصدا دفاعيا طبيعيا له ، فضلا عن خصبه وغناه الذي جعله قبلة للطامعين ، فقد حوصر في مختلف الحقب بايديولوجيات مستوردة وهجينة على واقعه ، ولعل من المناسب التذكير ان اهم اسباب تلاشي الشعور بالهوية يكمن في ان الايديولوجيات التي هيمنت على العراق كانت شمولية اكبر من طاقته سواء كان ذلك في الماضي البعيد او في الحاضر القريب ، فلا

---

(١) من النص إلى الفعل: ٦٨.

(٢) محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا : ١٩.

غرابة ان يكون ملتصقاً باليوتوبيا في مجمل انماط تفكيره ، ومن ثم فهو كائن أدبي بامتياز إذا عرّفنا الأدب بأنه الوجه الآخر لليوتوبيا.

فلكي يتخلص من أسر الهيمنة والتسلط التي دجنته ، سعى إلى البدائل اليوتوبية لتقليص مساحات الحرمان التي تستبيحه وتأسيس واقع فانتازي يرمم به وجوده المصادَر ، ويحقق رمزيا رغباته المؤجلة بالافتتان السري الذي يتشبع به من الصور المتخيلة ، (فالخيال عملية دائبة تهدف إلى تجسيد الحقيقة التي لا يمكن ادراكها عن طريق الحواس والتي ليس في مقدور الإنسان بلوغها مباشرة)[١].

من هنا نجد أنَّ اليوتوبيا التي اسسها العراقي في – الأدب – تمثل ردة فعل أمام العجز والهيمنة وعدم الاشباع فيستعير الإنسان اللغة الأدبية واسطةً خلاقةً يصنع من خلالها واقعا رديفا يكون معادلاً موضوعياً يستنزف جماح السلطة من خلاله ، ولو كان ذلك الاستنزاف متخيلاً ، ولو سلمنا أن الأسطورة أدب بدائي فإن اليوتوبيا الأسطورية تمثل ردة فعل بدائية على شروط الهيمنة التي يفترضها خطاب الخلق الأسطوري الذي تبنته السلطة الاولى منطلقا تؤسس على وفق علاقاته هيمنتها.

فأساطير الخلق التي أنشئت لتجيب عن أسئلة الوجود الأولى اضمرت في انساقها سلطة متراكمة جعلت الحاجة ملحّة لصياغة خطاب مناوئ وبديل ، يملأ فجوات الخطاب الأول ، الامر الذي أدى لتكون اليوتوبيا بديلاً متخيلاً ونداً مبتكراً لسلطات الايديولوجيا البدائية التي يضمرها النص الميتافيزيقي الأول.

وحين نعرّف اليوتوبيا بانها مقترح أدبي لتبرير التخلص من الهيمنة عبر استبطان سلطة سرية نابعة من النص ذاته ، فان الاستغراق المتكرر مع ذلك الاقتراح يؤدي باليوتوبيا إلى فقدان القدرة على التعويض مما يعرض الإنسان للشعور بالاغتراب الذي يعني في ابسط تعريفاته العجز الذي يعانيه الإنسان في السيطرة على موجوداته بما يؤدي إلى فقدانه القدرة على تقرير مصيره ،ويرى

---

(١) جماليات النص الأدبي،د.مسلم حسب حسين دار السياب لندن٢٠٠٧ط١ : ٣٣.

فرويد ان موضوعة الاغتراب من وجهة نظر التحليل النفسي تعد (انحرافا مرضيا في اللاشعور لدى الانسان يتوجب الشفاء منه كمرض بالتحليل النفسي .وتذهب كارين هورني الى ان اغتراب الذات من وجهة نظر التحليل النفسي هو وضع يختلط فيه على المرء مايشعر به حقا ومايحبه ويرفضه ومايعتقده انه باختصار ماهو عليه بالحقيقة وكارين هورني تشير بعبارتها الى ماهو عليه بالحقيقة باعتباره[كذا] الذات الحقيقية والشخص الاغترابي عن ذاته هو شخص اصبح ذاهلا عن الحقيقة) [1] فيما يرى هيجل ان الاغتراب هو (الاستغراق في توحد الذات وانفصالها على نحو كلي ومستمر عن البنية الاجتماعية)[2] بما يؤدي إلى تضاعف الشعور بالوحدة والانفصال الأمر الذي يؤدي إلى العزلة واللامعيارية وفقدان المعنى ، وحيث إن تكرار الفشل والاستحالة في تحقيق ما يصبو إليه الإنسان يجعله منفصلاً عن ذاته وعن الآخرين فيصبح بتعبير هايدجر (متخلياً عن حق الاختيار فيهرب من ذاته والازمات ، ويعيش في حالة من الزيف ويغرق في الحاضر وفي عالم الآخرين ، فينفي وجوده ويصبح واحداً من الآخرين)[3] ، فان الانسان يلجأ حينئذ إلى ان يعيش الوهم ولا يكتفي باقتراحه فقط ، فيعمد إلى رثاء ذاته بشكل مستمر والحديث عن انكساره بطريقة مذلة ، أو الحديث عنها بوصفها ذاتاً أخرى ، ولعل طغيان لغة الأنا في معظم المنجز الأدبي العراقي تحيلنا إلى افتراض ان الأديب العراقي مغترب بشكل أزلي ، وقد اتخذ رثاءه لذاته شكل المزايدة على الالم أو التفخيم المزيف لها ليكون نوعا من أنواع التعويض* ...

---

(١) سيسولوجيا الاغتراب ، علي محمد اليوسف دار الشؤون الثقافية بغداد ٢٠١١ط١ :٣٤

(٢) الذات في مواجهة العالم ،د.اميرة الزهراني، المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٧ط١ : ٢٨.

(٣) الاغتراب في الثقافة العربية ،د.حليم بركات مركو دراست الوحدة العربية٢٠٠٦ط١: ٤٦.

◆ في متابعة بسيطة للابوذيات الشعبية او مايسمى بالدارميات يمكن متابعة مزايدات

اريد هجر بيتي

انا لا اريد احتياج أي شيء بعد الآن

اريد نسيان مراسم الالهة

ودوس طقوسها بقدمي

اريد ذبح عجل وتموين الغذاء

اريد الذهاب بعيداً من هنا

اريد ركوب البحر

وسوف افتح ثقباً واترك الماء يتدفق منه

ومثل لص

سوف احوّم عن بعد حول الريف

وسوف الج بيتاً بعد بيت

لأسد جوعي

وسوف انبش جائعاً في جميع الاتجاهات

واسلك جميع الطرق

ومثل متسول سوف اعود إلى مدينتي

لقد ابتعدت السعادة عني[1]

فالإحباط المتكرر في تحقيق أي من اليوتوبيات التي توختها الشخصية

الالم التي يبتكرها الشعراء الشعبيون بسهولة، بل يكاد يحتكر حديث الانا عن اوجاعها واغترابها مجمل اغراض تلك الانماط الشعرية. (الباحث)

(١) ديوان الأساطيرالسومرية: ٢/٤٥٧.

العراقية ، جعلت الاغتراب يبدو حتمياً ، الأمر الذي أدى إلى ان تتحول تلك اليوتوبيات من مجرد امانٍ بدائية اخترعها الإنسان بطريقة أدبية لمواجهة السلطة وهيمنة خطابها الايديولوجي إلى عقائد دينية راسخة في الذات العراقية ، تستمد قوتها من الفراغ الهائل بين الواقع والإنسان (يقول اريك فروم ان جوهر الانسان يتمثل في التناقض الكامن في وجوده ، أي انه جزء من الطبيعة ومتجاوز لها على اعتباره[كذا] يمتلك ناصية العقل ووعي الذات ،كما ان خروج الانسان من حالة الوحدة مع العالم الطبيعي والبشر المحيطين به "عملية التفرد" تؤدي هذه العملية الى فقدان التكيف ،التناسق مع الطبيعة ذلك التناسق الذي يميز الوجود الحيواني والانسان اللامغترب الذي يسود الطبيعة يتحد بها)[1] فجوهر الاغتراب في رأيه انفصال الفرد عن الاخرين والمكان الذي ينتمي اليه فيصبح في وعيه غريبا عن كل ذلك.

ويرى الدكتور حليم بركات[2] أن الإنسان في مواجهته للاغتراب يلجأ إلى احد ثلاثة بدائل سلوكية في محاولة منه لتجاوز ذلك ، الاول: يكمن في المنفى أو الاستكانة والرفض الضمني أو العمل الثوري ، (فالشعور بالنقص الذي يعانيه كل من توصل إلى درجة معينة من الوعي مصدره أن الأمور تسير خارج ارادتنا وانه لا حول لنا ولا قوة في تقرير مصيرنا)[3]، واذا افترضنا أن العراقي لا يغادر المكان عادة لأنه ينظر إليه بوصفه غاية الكمال فقد ظل العراق على الدوام مستقبلاً الراغبين فيه وغير مودع احد من ابنائه إلى المنافي قبل أوائل الثمانينات من القرن الماضي حين أصبح المنفى ظاهرة مهيمنة كنتيجة من نتائج الاقصاء غير المسبوق والاضطهاد الذي تجاوز الحدود الإنسانية...

يا سومر ايها البلد العظيم

---

(١) سيسيولوجيا الاغتراب:٢٧.

(٢) للمزيد ينظر الاغتراب في الثقافة العربية : ٦٢.

(٣) المثقفون العرب والغرب،هشام شرابي دار النهارللنشر بيروت١٩٨١ط ٣ : ١٠.

يا اعظم بلد في العالم

لقد غمرتك الأضواء المستديمة، والناس من مشرق الأرض

إلى مغربها، هم طوع شرائعك المقدسة

إنَّ شرائعك سامية لا يمكن اداركها

وقلبك عميق لا يمكن سبر اغواره

ربك هو رب معظم مع آن يجلس في المكان المقدس في السماء

الملك هو الجبل العظيم هو الاب انليل

وهو مثل اب البلدان جميعها

الانوناكي الالهة العظام في وسطك اتخذوا محل سكناهم

في بستانك الكبير يأكلون طعامهم

ايه يا دار سومر عسى ان تكثر اسطبلاتك

عسى ان تكثر ابقارك، عسى ان تزداد زرائبك

عسى ان تكثر اغنامك

بحيث لا يمكن ان تعد ولا تحصى(١)

وهو ارتباط جعل من يجرب المنفى يعيش ابداً في رواق الذاكرة ، فغائب طعمة فرمان كتب ثماني روايات في المنفى* تتحدث كلها عن تجربة المكان

(١) متون سومر: ١٨٠- ١٨١.

* روايات غائب طعمة فرمان هي "النخلة والجيران" و"آلام السيد معروف" و"المركب" و"المرتجى والمؤجل" و"المخاض" و"القربان" و"خمسة اصوات" و"ظلال على النافذة" وجميعها كتبت في المنفى اما نجم والي فرواياته هي "الحرب في حي الطرب" و"مكان اسمه كميت" و"تل اللحم" و"صورة يوسف"

العراقـي ونجـم والي كتـب اربـع روايـات في المنفـى يتجـذر العـراق في كـل تفاصيلها ، لان الكتابة حينئذ تكون ممارسة وجودية جديدة خالية من عوامل القهر والاستبداد فهي فعل الحياة بطريقة فانتازية لا تغادر المكان الأول.

اما البديل الثاني الذي يفرزه الاغتراب فهو الاستكانة والرفض الضمني ولعـل اغلـب المعتقـدات العراقيـة تميـل إلى الـرفض البـاطني طريقـة لمواجهـة الاستبداد ، ذلك ان العراقي يحب الحياة ولا يفرط بها ، لـذا فانه حـين اختار البديل الثوري ظلت ثوريته حبيسة النظريات والشعارات العاطفية ذات الصبغة الاستعارية (فاستراتيجية الخطاب الذي تنطوي عليه اللغة الاستعارية هي تدمير احساسنا بـالواقع وتنميتـه مـن خـلال تـدمير لغتنـا وتنميتـها ، نحـن نجـرب مـع الاستعارة التحول في كـل مـن اللغة والواقع)[1] ، وهو التحـول الـذي لا يعـني الانقطاع ، وانما استغلال الجانب الايحائي منها عبر الموسقة أو التكرار لـصناعة مخدر نلغي من خلاله التفاوت الذي يحرض الثورية التي قد تتجاوز بفعل ضغط الاغتراب ظروف الانفصال عن الذات والآخرين لكي تغدو انفصالاً عن الميتافيزيقيا بوصفها سببا كليا لكل ما يحدث فتكون العلاقة مع المطلق علاقة تحدٍ كما يبدو ذلك في اهزوجة بني لام جنوب العراق...

اغفر اغفرْ

غصباً تغفرْ

وان ما تغفرْ

جنتك تصفرْ[2]

فالتمرد إذا لم يجد له سقفاً زمنياً لاحتمال التحقق يسعى إلى تهديم كل نسق يؤلف بنية ممانعة يتحصن بها الإنسان ، وأظنّ أنَّ أساس انفصال الإنسان

---

(١) محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا : ٣٠.

(٢) الاغتراب في الثقافة العربية : ١٢٩.

عن المطلق في ذروة اغترابه هو نتيجة تأكيدات الايديولوجيا على حتمية الربط بين الدولة والمطلق في مجمل توجهاتها ، فأصبح رفض المطلق تعويضاً رمزياً عن رفضهم للدولة التي تمارس هيمنتها ، فأغلب من حكم العراق حكم بمظلة دينية تتحرك بايديولوجية تنتمي للمقدس أو تتجذر لاحد اوليائه.

الخصائص المشتركة للأدب والأسطورة

يمثل الأدب عملية تقطير لا واعية للأنظمة المعرفية المشكلة لكينونة الإنسان الثقافية بما يسمح له في اختراق نظام المعقولية الذي يحاصره ويشده إلى نتائج معلومة ، فهو محاولة جمالية لجعل ردة فعله تجاه الواقع تبدو حرة ومتعددة ، لذا فقد سعى الأدب دوماً إلى بناء نظام رؤيوي يتخلص من نمطية المعنى الاحادي ، فتنزاح الدلالة إلى مستويات تستوعب قلقه من جهة وتحتوي تطلعاته المستحيلة من جهة أخرى ، وعلى وفق ذلك فهو لا يطرح الحقيقة إلا بوصفها مشروعاً قابلاً للتحقق وليس لكونها أصلاً جوهرياً لا يقبل التأويل (فاذا طرح في الأدب موضوع الحقيقة فإن هذه الحقيقة التي لا قيمة لها سوى التي يمنحها الأدب هي قيمة أسلوبية لا ميتافيزيقا العمق بل ما تعرضه في الحقيقة أسلوبية العمق)[١] ، فينظر للحقيقة الأدبية على أنها حقيقة جمالية بالأساس تختزن التخمين والاحتمال دوماً ، ولعل ذلك يمثل أساس الافتراق بين الأدب والأسطورة ، فالأسطورة تدّعي امتلاكها للحقيقة النهائية غير القابلة للدحض أو التأويل فيما يسعى الأدب إلى توريط العقل في لعبة الكلمات وهندسة المعنى المجازي لاكتشاف أفق مخادع مسلّم في وهميته في محاولة منه لتحصين الوجود المحاصر بما هو نسبي ، واذْ نجد أنَّ الأسطورة تسعى لإيهام المتلقي بالاستسلام والإيمان بأفق تفترضه حتميا وان تلفّع بأردية اليوتوبيا ، (فهي بهذا المعنى تلتقي بالأدب بوصفه نشاطاً فكرياً أيضاً

---

(١) بما يفكر الأدب،بيار ماشيري ترجمة جوزيف شريم المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ط١ : ٢٠٤.

كما تلتقي معه في أن لكليهما وظيفة واحدة هي ايجاد توازن بين الإنسان ومحيطه ، وكما تسهم الأسطورة في تحرير العقل من سطوة الواقع وتحلق به فوق عالم المحسوسات وتمنحه طاقة لترميم حالات التصدع التي ينتجها الواقع فإن الأدب يعد هو الآخر بحثا في الواقع ولكن من دون امتثال لقوانينه الموضوعية أو الانصياع لأعرافه المادية)[1] فان الادب يسعى دوما الى تفجير الاحتمال ومحاولة تصحيح الواقع من خلال انعاش الافتراض.

واذ نسلّم أنَّ الأدب في حركته الافقية يسعى لامتلاك الكلية بطريق تجريبي فإن الأسطورة في حركتها العامودية تحتم التسليم الوجداني بامتلاك الكلانية ناجزة ، لذا فإن الأدب يمارس عادة التكهن والتنبؤ بوصفهما آلية لإثراء التوقع وتدعيم فلسفة الانتظار التي يتشربها الإنسان المقهور متلفعا في ذلك بابتكار لغة تضطلع بمسؤولية حماية أفكاره التي تقمعها السلطات من جهة ولكي تكون قادرة على احتواء توقعاته التي تؤلف جزءاً مركزياً من كينونته من جهة أخرى ، (فالنبوة قائمة اصلاً في صميم العمل الأدبي ، فمنذ البدء يفكر الكاتب بالمآل ، ووفقاً لهذا المآل يوجه عمله فكأنه يمارس نوعاً من النبوة)[2] ، وهي النبوءة التي تتيح للرؤية التي يبثها ان تتأسطر و تضخ في النص امكانيات سحرية تفصله عما هو دنيوي ، وتجعل الحدث ينتمي لاستبطانات مبهمة ، (فبالأسطورة وحدها توجد الأشياء ، وبها وحدها تبدع النفس العالم الأدبي الذي يختلف عن العالم الواقعي ، والمكان الواقعي تعاد صياغته وفقاً لميتافيزيقيا النفس)[3]...

يا صاحبة الحانة وانا انظر إلى وجهك

أ يكون في وسعي ألا أرى الموت الذي اخشاه وارهبه ؟

---

(١) النزوع الأسطوري في الرواية العربية المعاصرة: ١٥.

(٢) النظرية الأدبية والنقد الأسطوري، حنا عبود، اتحاد الكتاب العرب دمشق١٩٩٩: ١٠٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٢١.

فأجابت صاحبة الحانة كلكامش قائلة له:

إلى اين تسعى يا كلكامش؟

ان الحياة التي تبغي لن تجد

حينما خلقت الالهة العظام البشر

قدرت الموت على البشرية

واستأثرت هي بالحياة

اما انت يا كلكامش فليكن كرشك مملوءاً على الداوم

وكن فرحاً مبتهجاً مساء

واقم الافراح في كل يوم من ايامك

وارقص والعب مساء نهار(١)

فسيدوري صاحبة الحانة في ملحمة كلكامش وان لم تكن تتصل بصلة قربى مع الالهة السومرية إلا أن الاديب العراقي القديم حرص على اعطائها قوة الاستبصار الكافي لرؤية الحقيقة عارية بلا رتوش ، وربما اسهمت رمزية المكان على حافة البحر حيث موطن الالهة الأولى ، فضلا عن عملها الذي يفترض محايثة مع الشراب المفضل للآلهة والبشر معاً وهبها امكانية الاستشراف والتنبؤ والرؤية ، فالأسطورة تجعلنا (نتأمل العالم الذي يخلقه الإنسان وليس العالم الذي يتأمله)(٢) ، ولعلنا هنا يجب ان نتنبه الى حقيقية جوهرية تتمثل في ان النص الأسطوري يفترض دوماً مخاطَباً مستسلماً يتقمص السؤال بديلاً عنه ،وبما يجعل المران ممكناً في تقبل التضاد المتناقض ،

---

(١) ملحمة كلكامش: ١٦٠- ١٦١.

(٢) الماهية والخرافة: ٥٠ (نتأمل الأولى من التأمل والثانية من الأمل).

فهي وان احتكرت الحقيقة بوصفها ماهية مقدسة إلا أن خطابها ظل مزدحماً بتعدد الخيارات كالأدب تماماً في انساق متحولة ، (فالأنساق الفكرية تنظم العالم الواقعي وتؤوله في شكل حلول لمشاكله ولا يمكن انكار طبيعتها النفعية ما دامت تظهر كأسئلة يلغيها الواقع التاريخي)[١] ، لذلك فهي وان كانت في الاصل نصاً أدبياً إلا أنها تحولت إلى خطاب ذي منظومة رمزية مؤثرة بفاعلية مفاهيمه الاجرائية أولاً ، وبفعل هامش السلطة والهيمنة الذي تحايث معها بقوة المقدس المتمترس في سياقات التورية والاخفاء الأدبية التي لم تنتهك فضاءاته على الرغم من كونها اصطناعية ثانيا ، (فاللغة الرمزية هي سلطة لا مرئية ولا يمكن ان تمارس إلا بتواطؤ أولئك الذين يأبون الاعتراف بانهم يخضعون لها بل ويمارسونها)[٢]...

يا امي رأيت رؤيا ثانية

في اوروك ذات الاسوار، رايت فأساً مطروحة

تجمع أهل اوروك عندها وازدحم الناس حولها

احببتها وانحنيت عليها كأنها امرأة

ثم وضعتها عند قدميك فجعلتها انت نظيراً لي

فقالت ام كلكامش الحكيمة المحبوبة لابنها

قالت ننسون الحكيمة البصيرة لكلكامش:

ان الفأس التي رأيت رجل

---

(١) نظرية الأدب، القراءة، الفهم، التأويل،د.احمد ابو الحسن دار الامان للنشر المغرب٢٠٠٤ط١ : ٨٠.

(٢) الرمز والسلطة، بيار بورديو ترجمة عبدالسلام بنعبدالعالي دار توبقال للنشر٢٠٠٧ط٣: ٥٢.

واما انك احببتها وانحنيت عليها كما تنحني على امرأة

والتي سأجعلها انا نظيراً لك

فتعبيره انه صاحب قوى يعين الصديق سيأتي اليك[1]

فهذا النص الاسطوري وان كان سرداً لرؤيا واقعية-كما يخبرنا النص- إلا انها طفحت باستعارات رمزية كافية لصناعة هامش جديد للمعنى ،وامكن من خلال تفكيك رمزيتها الانطلاق إلى معانٍ متجددة ، فتحت المجال لاحقا لكي تكون الرؤيا أس النبوءة في العقائد التالية للاسطورة الرافدينية ، فجعلت من الرمزية التي تحتفل بها ممراً لاستكناه الحقيقة المتوقعة ،فالفأس التي صنعها انليل واستعملها في القالب البشري وباركها قبل ان يهديها للبشر ، ومن ثم تقريبها من قدمي الام ، استعارة بلاغية جميلة لحالة الولادة.

والنص إذ يسعى إلى ادامة خيارات المتخيل على وفق لغة ايمائية ، فإنما يصنع مجالا جماليا قادراً على استقراء الواقع بوعي أو من دونه وتقديم صورة تتواءم وطبيعة الإنسان المتجاوز لقدريته في مواجهة الاستلاب الذي تمارسه قوى الطبيعة ، لذلك فهو رمز رغباته في شفرات خيالية اكتسبت بحكم تراكمها تصديقاً كافياً لكي تكون حقائق نهائية مقدسة ، والمتخيل كما هو معلوم كل ما يستقر في الذاكرة من مواقف هامشية تستدعى بتأثير عارضٍ ما على أنها حقائق مهيمنة ، والحقيقة أن المتخيل لدى الأديب العراقي استقطب كثيراً من حقائقه الكامنة والمؤجلة إلى النص بوصفها وعياً ناجزاً داخل اللغة يمكن من خلاله جعلها معبرة عنه بمستوى افضل ، ومتجاوزة في ذلك قدرتها الاخبارية ،لانها ستكون حينئذٍ معبأة بتدخلات المتخيل ؛ لذا يمكننا قراءة اصرار المؤلف العراقي القديم على تكرار الكلمة بوصفها تكثيفاً صوتياً للمعنى المكتنز بدلالات المتخيل المتواري وليس لانها محض لازمة لربط النص كما يظن

---

(١) ملحمة كلكامش: ١٠١.

بعضهم ، (فلا تكتفي الكلمات في أي نظام لغوي تاريخي بتسمية الأشياء وتميزها فقط ، بل انها تتعدى ذلك إلى اعادة انتاجها لأنها تستحضر في الذهن بحضورها فيه وهذا الوجود يتمثل على شكل صور ذهنية ، على شكل مقولات وتصورات ومفاهيم)(١) ؛ فالكلمة عادة تختزن ظلاً سحرياً له القدرة على التحول والتغيير اشبه ما يكون بقدرة الخيمياء القديمة في تحويل طبيعة الأشياء. وبذا يتحول الأدب من صفة الانعكاس والاخبار والتصوير إلى خاصية الخلق والابتكار ، لان الادراك يكون خاضعاً لإفرازات المتخيل الذي سوف يحرضه تنغيم التكرار من خلال ربطه إلى افق سحري عبر الكلمة المكررة ، (ففي التنغيم يقيم الخطاب تواصلاً فورياً مع الحياة ، وفي التنغيم نفسه يقيم المتكلم تواصلاً وتماسكاً مع مستمعيه ، لذا فان التنغيم اجتماعي بصورة بارزة)(٢) ، لذلك يمكن فهم التكرار من خلال مهمتين ؛ الأولى صوتية تعتمد على ضرورة الانتباه إلى الثراء الايحائي للكلمة المكررة ، والأخرى دلالية تعتمد على امكانية تأجيج المعنى من خلال ربطه بذكرى جماعية دفينة ، (فقوة الكلمات مرتبطة بالصور التي تثيرها وهي مستقلة تماماً عن معانيها الحقيقية ، والكلمات التي يصعب تحديد معانيها بشكل دقيق هي التي تمتلك أحياناً أكبر قدرة على التأثير والفعل)(٣) ؛ وبذا يمكن فهم التكرار في النص الرافليني القديم على انه ذريعة نفسية تؤدي وظيفة التتابع السردي والوجداني للحدث داخل البناء الأسطوري...

قولي لي ما هي الوسيلة لمعرفة الطريق؟

---

(١) في سوسيولوجيا الخطاب،د.عبدالسلام حيمر ،الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت٢٠٠٨ط١ : ١٩.

(٢) ميخائيل باختين،المبدأ الحواري عند باختين تزفيتان تودروف ترجمة فخري صالح،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت١٩٩٦ط٣ : ٩٧.

(٣) سايكولوجية الجماهير: ١١٦.

الوسيلة لمعرفة الطريق قوليها لي[١]

فسياق الأسطورة يخبرنا ان التقديم والتأخير والتكرار جاء بتأثير اشكالية التواصل والانكار الذي واجه الغرباء ، فحيث إن نهاية الكلام تمكث في الذهن طويلاً فقد جعل الغاية تتأخر الى نهاية الكلام ، اذ ان صدمة السؤال تجعل الحوار اللاحق مسترخياً في لجة الذهول ، لذا فقد ابتدأ كلكامش حواره بسؤال استفهامي لغرض فرض سطوته على الآخر ، وكناية عن تشبثه بوظيفته الدنيوية حاكما لاوروك ، لكنه لا يلبث ان يشطب على تلك الذاكرة ، ويستجدي الالفة من محاورته ، فيبتدئ كلامه بجملة اسمية إذا ما علمنا ان الجملة الاسمية تتيح تكافؤاً واعترافاً بالآخر في مواجهة التسلط والتفاوت الذي تشي به جملة فعل الأمر ، (فكلكامش الواثق من نفسه ، الملك والقادر برأيه على التأثير بصاحبة الحانة يلجأ إلى صيغة الامر لكنه امر يتضمن السؤال في نفس الوقت[كذا] ، اما في الملفوظ الثاني فانه يعود إلى وعي وضعه الحاضر فيصبح متحدثه مباشرة في صورة ما يبحث عنه)[٢].

وهنا يجدر بنا ادراك مفارقة صارت خصيصة فارقة في الذهنية العراقية عموماً وهي ان اللغة العراقية القديمة كانت تعتمد على آلية السياق في صنع المعنى للمفردة الواحدة ، ذلك ان كل مقطع صوتي كان يتحمل أكثر من معنى ولا يمكن فرزه إلا في سياقه فمثلاً كلمة (كو) تعني قطع ،ثور ، وسمكة ، وكلمة ، وصوت ، ومرتفع ، والعدد١٠٠٠ ايضا ، (فالكلمة السومرية متعددة المعاني ويختلف لفظها حسب قرينة الكلام لذلك بقيت تخضع لهذه القرينة في اللغة الاكدية ، وهذا يعود لكونها في الاساس السومري تعتبر[كذا]

---

(١) هندسة المعنى: ١٤٠.

(٢) هندسة المعنى: ١٤٠.

رمزا للفكرة وليست للصوت)[1] وهو الامر الذي يعني ان السياق كان هو المسؤول عن تعيين المعنى للكلمة وليس وجودها المحض ، الامر الذي أدى إلى انزياح الدلالة المفردة من تعيينها الصوتي إلى نمط التشكيل الجماعي الصوري في بلورتها للمعنى ، فاصبحت المخيلة تصويرية في انتاجها لسياق الفهم داخل اللغة ، في حين ان البلاغة العربية كانت على العكس من ذلك تماماً فالمعنى واحد والمترادفات الصوتية متعددة فأصبح التفكير ميالاً إلى الصوت قبل المعنى.

وحيث إن الأدب تقنية صورة بالأساس وفضاء حدس تشكيلي يعتمد في تعاملات المعنى على كيفية بصرية وليست سمعية (فالتمثيل البصري للمادة القولية في الفراغ له نظامه الخاص به وله قوانينه الخاصة بالحركة والبنية ، والنصوص المكتوبة بالأشكال المختلفة للخطوط في العالم بأسره تقرأ على انحاء متعددة)[2] ، فالثقافة العراقية القديمة وان غلب عليها الانشاد إلا انها فرضت نسقاً مشهدياً في تلقيها الامر الذي أكسب الصورة أهمية قصوى في الأنساق الثقافية العامة فلا غرابة والامر كذلك ان أصبح الشعر الذي يمثل الوجه المكثف للأدب(ماركة) عراقية للحد الذي جعل الشاعر الفلسطيني محمود درويش يشترط على المرء ان اراد ان يكون شاعرا فعليه ان يكون عراقيا:

(اتذكر السياب في هذا الفضاء السومري

تغلبت انثى على عقم السديم

واورثتنا الارض والمنفى معا

اتذكر السياب ان الشعر يولد في العراق

فكن عراقيا لتصبح شاعرا

---

(١) (دور العلم والمعرفة في العراق القديم:وليد الجادر- عبدالاله فاضل)مجلة المورد العدد الثالث ١٩٨٧ : ٩٤

(١) الشفاهية والكتابة،والترج اونج ترجمة حسن البنا،عالم المعرفة العدد١٨٢ في فبراير١٩٩٤ : ١٥٥.

ياصاحبي

اتذكر السياب لم يجد الحياة كما تخيل بين دجلة والفرات فلم يفكر

مثل جلجامش باعشاب الخلود

ولم يفكر بالقيامة بعدها

اتذكر السياب يأخذ عن حمورابي الشرائع كي يغطي سوءة

ويسير نحو ضريحه متصوفا) (١)

فالذاكرة البصرية تتيح انتاج الصورة على حساب الصوت ، ومن ثم يصبح المعنى مشروعاً متعدداً وتركيبياً في وقت اعتادت الذهنية العربية على التنغيم واستنزاف طاقات الصوت فقط.

وقد اعتمد الأدب العراقي آلية السرد على الرغم من أنَّ الزمن السردي فيها يبدو احياناً مرتبكاً وغير متناسق ، فلولا التكرار الذي كان يؤدي وظيفة الربط في سياق النص لكان المعنى مبعثراً ، ويرى سعيد الغانمي ان تقسيم الشعر الرافديني إلى سطور ومزدوجات يربطها التكرار (لا يتعلق بالطبيعة الإنشادية لهذا الشعر بل يتعلق بشكل تدوينه وكتابته... لذلك فإن شكل كتابة هذا الشعر لا تتطابق بالضرورة مع الآليات الشفوية لإنشاده والقائه)(٢).

فالشعر الرافديني اعتمد في الحقيقة على ايقاع الصورة بديلاً عن الايقاع الزمني الصوتي الذي يفترض تبعية مؤقتة تنتهي بانتهاء الموجة الصوتية للإنشاد ، لذلك اتخذ هندسة إنشادية خالية من الوزن والقافية وتعتمد على تقنية الشد الذهني للمتلقي أو ما يسمى هيمنة الفكرة ، فكان يحتوي (على نمط من ايقاع مغاير هو ايقاع التوازي ويتألف ايقاع التوازي من جمل وعبارات

---

(١) مجموعة لاتعتذر عما فعلت، محمود درويش:٥٤\١"قصيدة أتذكّر السياب "دار رياض الريس للكتب والنشر٢٠٠٢

(٢) اترحاسيس: ٣٠.

ذات معان توضع جنباً إلى جنب بحيث يوجد بينها نوع من الانسجام والتوازن ويمكن تنويع صيغه باستعمال توازي المقابلة... أو توازي التكرار حيث تكرر النصوص عبارات معينة تنوع عليها)[1]...

بالأمس عندما كنت انا الملكة ازهو متألقة

بالأمس عندما كنت انا ملكة السماء ازهو متألقة

عندما كنت ازهو متألقة، عندما كنت ارقص لوحدي

واغني مع ظهور الشفق آنذاك التقى بي، آنذاك التقى بي

سيدي دموزي امسك بيدي، اشمكل – انا عانقني

ما هذا يا ثور الوحش؟ خل سبيلي، اريد ان اعود إلى البيت

يا كولي – انا خل سبيلي لابد ان اعود إلى البيت

بأي عذر سأتذرع إلى امي ننكال

يا انانا يا امكر النساء سأعلمك ما تقولين

نعم سأعلمك ما تقولين

قولي لها اصطحبتني احدى صديقاتي إلى ميدان المدينة

فلهونا بالموسيقى والرقص وغنت لي اغنية عذبة

ففاتني الوقت

في غمرة الفرح[2]

ان اعتماد الأدب الأسطوري الرافديني على التكرار فضلا عن البنية

(١) المكان نفسه: ٣٠.

(٢) سومر أسطورة وملحمة: ١١١- ١١٢.

الرابطة لنسيج النص يمثل ركيزة إنشادية تعمل عمل اللازمة الموسيقية وتؤلف سلطة سرية على المتلقي ، لأنها تحتم الغاء الترقب الذي يفترضه افق انتظار المعنى ، فالضغط على كلمات بعينها يؤدي إلى التشتت وفرض هيمنة التوالي في مواجهة الاسترخاء الدلالي الذي يميز الكلام المفتوح (والدخول في الضياع وفي الدرجة صفر من المعنى)[1] ، وهي الدرجة التي تتيح للباحث فرض شروطه على المتلقي فيتحول الصوت إلى صورة ، والصورة إلى سلطة رمزية شبه سحرية لها القدرة على (اقرار رؤية عن العالم أو تحويلها ومن ثم قدرةً علىً تحويل التأثير في العالم وبالتالي[كذا] تحويل العالم ذاته)[2] ، وهو تكرار يتيح ايقاعاً يعتمد في صيرورته على التعاقب الالي للزمن ، فيكون توالياً خارجاً عن هيمنة الزمن الميكانيكي الذي يفرزه العروض الصوتي ، ويمثل في بعض مراحله محطات استراحة صوتية خاضعة لشروط العروض البصري الذي (يحول الموجات البصرية إلى موجات سمعية استناداً إلى قدرة المتخيل على وضع التماثل في اللاتماثل)[3] ، وهي محطات استراحة قادرة على استقطاب المشاعر ، فالتوالي عادة يضعف التركيز ويتيح للإنسان أن يتحرر من تبعية العقل والواقع والتي يمكن ان نعبر عنها بسجع الجملة ، (فالسجع بمعناه الاقدم عهداً كان يعني حالة الوجد والانخطاف مثلما يظهر في الاكادية شيغو)[4] ، فالانخطاف في حقيقته ردة فعل جسدية لأثر صوتي ومازال اكثر اهل الجنوب إلى اليوم يستعملون اصطلاح (شاغت روحي) في الدلالة على الانخطاف ، لانه تكرار قادر على ربط المتلقي الى نقطة مركزية يتلاشى فيها التركيز ويصبح الاستقبال خاضعا لهيمنة الصوت المتسق ، وهو يشابه هنا نظرية الاتصال المتزامن في الاعلام حيث ان التركيز على ثيمة ما ، مهما كانت لاواقعية يجعلها مترسخة في اعماق المتلقي بقوة ، ولايمكن دحضها ،

---

(١) لذة النص: ٧٧.

(٢) الرمز والسلطة: ٥٦.

(٣) دلالة المكان في قصيدة النثر، د.عبدالاله الصائغ دار الاهالي للنشر دمشق١٩٩٩ط١: ١٩.

(٤) الكهانة العربية: ١٢٠.

لان اللاشعور سوف يكون ملاكها الحارس ، اذ ان عملية التوالي المنهج أيقنتها في ذاته مسلمة ثابتة ، فضلا عن ذلك سيكون التكرار محطات استراحة للنص والمنشد معا فالمنشد بحاجة الى لحظات استرخاء يعيد من خلالها قدرته على التأثير وبذر الانفعال ، والنص ايضا بحاجة الى متواليات يتخلص فيها الانشاد من الترهل (فكان المنشد يستعين بالتكرار والاعادة ليستعيد إلى ذاكرته ما سينشده من أبيات تالية)[1]...

اعطني اعطني من فيضك اني ذاهب إلى اور

في النهر اعطني مزيداً من الاسماك اني ذاهب إلى اور

في الاحراش اعطني القصب اليابس والقصب الاخضر اني ذاهب إلى اور

في البساتين والحدائق اعطني العسل والخمر اني ذاهب إلى اور

وفي القصر اعطني عمراً طويلاً اني ذاهب إلى اور[2]

ذاكرة المصطلح

لقد سمي بيت الالواح الذي يمثل الذاكرة الرافدينية الأولى (ايدابو) ويعني المدرسة وفي الأكدية بيت توبي (وقد أصبحت المدرسة السومرية التي بدأت حياتها على ما يرجح ملحقة بالمعبد مؤسسة دنيوية مع مرور الزمن كما ان منهج تدريسها قد تطور فأصبح ذا صبغة دنيوية عالية)[3] ، وقد ظلت تبعية المدرسة للمعبد الذي كان واجهة من واجهات السلطة في العهد السومري قبل ان تنفرط العلاقة بينهما في العهد الأكدي ويصبح المعبد مؤسسة تمثل الضمير الجمعي فيقوم الكاهن بصفع الملك في عيد الاكيتو تعبيراً عن التوبيخ وفرض السلطة

---

(١) مقدمة في أدب العراق القديم، طه باقر، بيت الوراق للطباعة والنشر بغداد ٢٠١٠ط١: ٦٠.

(٢) سومر أسطورة وملحمة: ٩٩.

(٣) من الواح سومر: ٤٦.

الروحية عليه ، وقد كانت تبعية المدرسة للمعبد ماثلة في الترانيم السومرية...

عسى ان يقف الكاتب ليتسلم مني صلاتي

في ايكور، عساه يأخذها بيده يسجلها

عسى المنشد يكون مهيئاً له لينفذها

انها لن تتغير أبداً فهي المدرسة

انها لن تتوقف في بيت التعلم(١)

وحيث ان الكتابة تعد اولى وظائف المدرسة لحاجة المعبد إلى موظفين يدونون النذور ويضبطون واردات المعبد فإن النصوص السومرية جعلت من الكتابة ثيمة مركزية وقيمة كبيرة...

الكتابة ام للمتحدثين واب للأساتذة المتمرسين

الكتابة فن يهيج لا تشبع منه النفس

والكتابة فن ليس من السهل تعلمه ولكن متى ما تعلمه المرء

فلن يقلق أبداً

جاهد لان تكون بارعاً في الكتابة لأنها سوف تغنيك

كن مجداً في الكتابة لأنها ستوفر لك الغنى والعيش الرغيد

لا تتقاعس في الكتابة أو تهملها ان الكتابة بيت الغنى وسور الالهة انونكي(٢)

ان الأدب الذي يمكن ان ننظر إليه دلالياً وصوتياً بأنه وريث بيت الالواح (ايدابو) ظل يضمر انساق التبعية للمعبد الأول رغم التحولات الثقافية لكل

---

(١) حضارة الرقم الطينية، جورج لوكاس ترجمة يوسف بالمسيح ثروت، الموسوعة الصغيرة ١٩٨٠ : ٢١.

(٢) سومر أسطورة وملحمة : ٤٦.

منها ، وهو وان استبطن الرفض آلية للمواجهة السرية معه إلا انه ظل منساقاً ظاهريا لإرادة المعبد — السلطة التي كانت حريصة على ان يظل الأديب -ابن بيت الالواح- احد شرطتها الضمنية وصوتاً أجيراً يدافع عن هيمنتها ، (فقد كان المعبد هو المدرسة الأولى والمعهد الأول وكان الكهنة هم المعلمين الاوائل وهم المؤسسين الفعليين لمراكز التعليم وكانت الهيمنة الروحية والمادية والاجتماعية من وسائل الضبط والالتزام)[1].

لذا يمكن النظر إلى غاية السلطة من بيت الالواح (ايدابو) أصبح التأدب الذي يوازي الطاعة والخضوع وليس الأدب الذي يعني التحرر والانعتاق وتخمين الواقع في صورة مستقبلية متخيلة بما جعل الكاهن الذي كان سادن الأخلاق في المعبد الأول يتخذ مهمة تدجين الارادة وترويض روح المبادرة (فلاجل المحافظة على النظام في المدرسة كان لابد من العصا)[2] ، وهكذا أصبحت الايديولوجيا بديلاً ثقافياً يمارس وظيفة العصا القديمة في محاولات السلطة اخضاع المتعلمين لهيمنتها ، وتحولت من خطاب يؤثث الإنسان بفضاءات معرفية إلى (مفهوم تقويمي يحتوي على الكثير من اطلاق الأحكام التحقيرية)[3] ، ومن هنا انزاحت الدلالة في الوظيفة التأسيسية لـ "ايدابو" من مهمة التبصير وشحذ الخيال إلى مهمة انتاج متأدبين طائعين وخانعين للسلطة*...

عندما تيقظت مبكراً في الصباح

واجهت والدتي فقلت لها اعطني غذائي

---

(١) (دور العلم والمعرفة في العراق القديم:وليد الجادر- عبدالاله فاضل)مجلة المورد العدد الثالث ١٩٨٧ : ٨٥.

(٢) من الواح سومر: ٥١.

(٣) تأويل الثقافات: ٤٠٤.

◆ مازال الاستخدام الشعبي العراقي لمفردة تأدب يعني كن مطيعا ،فالولد المؤدب هو الولد المطيع الخانع(الباحث)

اريد ان اذهب إلى المدرسة

اعطتني امي رغيفين من الخبز

وحين وصلت إلى بيت الالواح

قال لي المراقب لماذا انت متأخر

كنت خائفاً وكان قلبي يدق

فحين فتش المعلم واجبي وجده ناقصاً

فضربني بالعصا

ثم ما برحت الأمور ان ساءت أكثر

فسرعان ما انتبه المراقب العام على مظهري المزري

وتسكعي في الشوارع فضربني مرة ثانية[١]

وبذلك صارت المدرسة احدى مؤسسات السلطة التي تمارس من خلالها كيفية صناعة ذاكرة للأجيال تتواءم وطبيعة تسلطها ، وانتقاء زاوية نظر للتاريخ والاحداث تساعد في بلورة ذاتٍ مدجنة وطائعة ، لكن ذلك لم يقف عند هذا الحد فقد واجه الأدب تلك الهيمنة باختيار لغة باطنية سرية يستطيع من خلالها تعبئة خطابه الأدبي بما تمنعه السلطة ، وتأسيس سلطة معرفية رمزية قادرة على احتواء سلسلة المنع والترويض الذي تمارسه السلطة المستمدة هيمنتها عادة من رضا المعبد عنها ، (فالسلطة الرمزية هي سلطة بناء الواقع وهي تسعى لإقامة نظام معرفي)[٢] ، لكنه واقع متخيل وفانتازي ، فلكي يعبّر الأدب عن أفكاره المحاصرة بسلطات الهيمنة والقمع ، فقد لجأ إلى الترميز ،

---

(١) حضارة الرقم الطينية: ٥٥.

(٢) الرمز والسلطة: ٤٩.

والتعمية أحياناً ، لتمرير خطاب يتواءم مع أمنياته الدفينة ومع رؤيته للواقع ولنظام الأشياء المتقاطعة عادة مع نمطية السلطة ، عبر وسيط ناقل يتمثل باللغة المشفرة التي سترسم اولى علامات التحرر والانفصال عن الواقع ، ودجنت ايضا انقسام الذات معرفيا ، فهو خطاب يرضي السلطة بظاهر معلن ، لكنه في الوقت ذاته يستبطن سياقا يرضي ذاته الناقمة وأصبح الأدب رهين قراءتين واحدة للسلطة والأخرى له ولنظائره (فالنصوص الأدبية تعيد تسنين السنن عن طريق الانتقاء والتأليف ، وهكذا سيجد القارئ وهو يجمع المعنى ان هنالك تنافرات بين سننه الخاصة وبين السنن التي اعيد تشكيلها في النص)[1] ، وهو ما أدى لاحقاً إلى وضع العراقي أمام خيار الازدواجية في التعبير والسلوك كونه معطى حتميا لطريقة تعامل السلطة معه ، فأصبح طائعاً خانعاً في الظاهر من جهة وثائراً رافضاً في جانبه السري من جهة ثانية ، ولعل الأدب قد قدم خدمة جليلة في التعبير عن رفضه الباطني وان اتخذ ذلك الرفض أحياناً اشكالاً عشوائية لكنها في محصلتها تصب في خانة بغض السلطة ، (وإذا كان العراقي حراً يأبى تسلط الآخرين ومنه تسلط الدولة ما جعله متمرداً على طول التاريخ فإن هذه الحرية تتراجع عندما يتعلق الأمر بالرقابة الصارمة التي تولدت من عبادته للآلهة فمع تمرده البطولي كان خائفاً متردداً وهذا ما أدى إلى تقسيم تفكيره — عقله — بين الاقدام والاحجام ، بين الموافقة والرفض وبين الامتثال والامتناع ولذا فإن تمرده كثيراً ما يكون حماسياً بطولياً في بدايته ثم متراجعاً انهزامياً في نهايته)[2].

وقد استعاض العراقي عند عدم وجود حصون طبيعية تحميه من الآخر المتربص بابتداع حصون لغوية احتمى داخلها ، فلا ريب اذن أنْ نجد أنَّ عماد الفكر الإسلامي في بواكيره كان عراقياً خالصاً* لان اللغة سواء كانت أدبية أو

---

(١) نظرية الأدب: ٧٨.

(٢) العقل في المجتمع العراقي: ٦.

◆ في متابعة بسيطة للتاريخ الاسلامي نجد ان معظم المذاهب والعقائد الاسلامية نشأت في

فكرية كانت الوعاء الذي يحتوي نزقه المتمرد ويحميه أيضاً ، وهي بنى تعمد إلى الاستعارة غالباً للتمويه والمخاتلة وفي هذا يرى نوثروب فراي ان الأدب العراقي القديم ينضوي تحت مسمى الطور الاستعاري للأدب إذا ما علمنا انه قسم اللغة تبعاً لعلاقتها بالفكر إلى استعاري يسميه الهيروغليفي وطور كنائي يسميه الكهنوتي وطور وصفي يسميه الشعبي فيتسم الطور الاستعاري الذي اتخذه الأدب العراقي القديم منهجاً له (باستعمال اللغة استعمالاً اشارياً لا يوجد فيه تمييز بين الذات والموضوع ، بل يتداخلان بقوة الكلمة... ويترتب على هذا المبدأ ان يكون لاستخدام الكلمات سحر ضمني كامن فيها فالكلمات في مثل هذا السياق كلمات قول أو طاقات ضمنية حركية)[1].

لقد اسهم الأدب في تحقيق الاحلام المقموعة وان كان قد رسخ ثنائية الظاهر والباطن التي جاءت كردة فعل لممارسة السلطة لهيمنتها وهو الأمر الذي تمظهر لاحقاً في نظرية التقية الشيعية التي رغم انها(موضوع تربوي سياسي اكثر مما هي موضوع ديني محض)* فقد أوجبت على أتباعها بضغط

العراق وصار العراق مصدرا لمعظم الايديولوجيات التي استقطبت اتباعا في سواه واسست لوجود حي في التاريخ الاسلامي.مثل اخوان الصفا والمعتزلة والمتصوفة والاسماعيلية والمتكلمين والاشاعرة والشيعة والخوارج وغيرها نراها قد خرجت من العراق (الباحث).

(١) اترحاسيس، ملحمة الخلق والطوفان: ٤٠.

◆ التقية لدى الشيعة مداراتية و خوفية فالخوفية تقية يستعملها جميع الناس امام خطر داهم قد يؤدي للابادة والفناء ،وضياع الهوية فاذا انتهى زمن الخوف تحرم التقية ويحل محلها المداراتية وتستعمل من باب الحرج وعدم الخلاف وفي الحقيقة فهي حاجة اخلاقية تشابه مااصطلح عليه بالمجاملات الاجتماعية،تؤلف جزءا من(غريزة المحافظة على الحياة التي تدفع الناس في اوقات الخطر وحالات الخوف الى التصرف تصرفا يختلف عن تصرفهم في حالاتهم العادية وفي امكاننا العثور على امثلة كثيرة لذلك في الاسلام عند بديته والسبب الوحيد في التقية هو خوف الاتباع من بطش الحكومة في ذلك الحين والذنب الوحيد في مثل هذا التستر لم يكن في الحقيقة ذنب الشيعة وانما

عنف السلطة اتباع خطابين ؛ الاول ظاهر يرضي السلطة لكي لا تمارس في حقها الإبادة ، والآخر باطني وسري يرضي الضمير باختراع لغة داخل اللغة يمكن من خلالها احتواء المتضادين ، (فالأسطورة هي المغامرة الابداعية الأولى للمخيلة البشرية ، وما لبثت هذه المخيلة ان ابتكرت مغامرات جديدة عبّر كل منها عن الشرط التاريخي لعصره وعن محاولات الإنسان الدؤوبة لتملك واقعه تملكاً معرفياً وجمالياً من جهة أخرى)(١) إذا ما علمنا ان التحول والتشظي طبيعة في جوهر اللغة ينتقل خلالها الرمز من مجرد اقتراح معرفي ليكون حلاً وجدانياً مصيرياً وهو الدور الذي ادته الأسطورة على مدى التاريخ بوصفها بنية رمزية ، (فالأدب هو أسطورة منزاح عن الأسطورة الأولية التي هي الأساس ، وهي البنية ، وكل صورة في الأدب مهما تراءت لنا جديدة لا تغدو كونها تكراراً لصورة مركزية مع بعض الانزياح أحياناً ، ومع مطابقة كاملة أحياناً أخرى)(٢) ، وبذلك يمكننا فهم الأدب على انه ميثولوجيا معادة يستنزف من خلالها الإنسان قلق الوجود الذي يكاد يكون واحداً على مر التاريخ ، وينتج من خلالها خطاباً يروض التمرد والرفض والثورة الذي جاء نتيجة الاضطهاد المستمر لكي يتواصل الانسان مع ذاته والذوات المتماهي معها بخطاب يتجذر لذاكرة مقدسة. وعلى وفق ذلك الخطاب المخاتل والمقنّع اختار الرافديني الحالي (الحسجة)* لما يتحمله الجناس والتورية من قدرة على التلاعب بالمعنى وتمويه الخطاب بكل ما تمنعه وتقمعه السلطة ومن أفكار سرية ، فالحسجة نمط شعري يستبطن غايتين ، ظاهرة معلنة تتواءم مع مبتغيات الواقع الاجتماعي ، وأخرى

ذنب من كان يرغمهم عليه)المهدي المنتظر عند الشيعة الاثنا عشرية ،د.جواد علي ،منشورات دار الجمل المانيا٢٠٠٧ط ٢ :١٩٤_١٩٥

(١) النزوع الأسطوري في الرواية العربية : ١٥.

(٢) نظرية الأساطير ،نوثروب فراي ترجمة حنا عبود دار المعارف دمشق سوريا١٩٨٧ط١ : ١٧.

◆ الحسجة فن شعري شعبي في جنوب العراق يقوم على الية ظاهر محايد لايمكن ادانته وباطن سري يمرر انظمة خطاب متضادة مع السلطة.

شفرة يعبئها الشاعر بما يريد توصيله الى الاخر من افكار سرية.

الفصل الثاني

خصوصية المكان في الاسطورة العراقية

المبحث الأول

فلسفة المكان

المكان وتحولاته الثقافية

يؤلف مفهوم المكان رصيداً بصرياً يؤثث للدلالة على وفق امكانيات محسوسة ويعمّق المعنى تبعاً لذاكرة ثقافية ملموسة ، بما يؤطر الحدث الأدبي بأبعاد مشهدية توازي حركة الزمن وتكون بديلاً عنه داخل البناء الفني لذلك الحدث (فاعتماد الإنسان على حاسة البصر بصورة مركزة جعلت للأشكال أهمية قصوى في حضارته ، كما أن تطور حنجرته ومرونتها في إطلاق الأصوات جعلت من اللغة أهم متحكّم بمسيرة حياته)[1] والتلقي البصري يجعل الإنسان ميّالاً إلى التجريد ويجعل الصورة محفّزاً على انتاج نشاط خيالي محايث لصورة الشيء في ذاته ومن ثمّ فأنه يضيف متعة مضافة للجميل ذاته ، فالشراب في كأس من الكرستال هي غير الشراب في كأس من القصدير حتماً ، لان رؤية الإنسان البصرية تضفي بعداً رمزياً وذهنياً يضاف للكينونة الأساسية للأشياء والحقيقة انها رؤية لا تخرج عن كونها هامشاً ثقافياً يعيد قراءة وتشكيل الوجود على وفق أبعاد المثاقفة والتحوّل.

وإذا كانت الثقافة كمنجز تلخّص تجربة المجتمع بوعيه ومحيطه ، فانها من جانب آخر ، تمثّل تسجيلاً فكرياً للقيم التي تصنع صيرورة التغيير ، فحين

---

(١) اوثان القديسين جدل المعرفة والحضارة والوجود ،سعدون محسن ضمد دار ميزوبوتاميا العراق٢٠١٠ :١١ .

تتحول الثقافة إلى معيار تصبح عقلاً أكثر من كونها أداءً معرفياً نمطياً ، لانها تكون معنية بإيجاد الموازي المعرفي لما هو موجود أصلاً ، في عملية تبادل رمزية على (ان التبادل بين الصور الذهنية – المكانية امتد إلى الصاق معان أخلاقية بالاحداثيات المكانية نابعة من حضارة المجتمع وثقافته فلا يستوي أهل اليمين وأهل الشمال)[1] وهو فرز صنعته الثقافة تبعاً لضروراتها فاليمن تمثل رمزاً نوستالجيا* لدى العربي عموماً وامتداداً للذاكرة الأولى بينما تمثل الشام على الرغم من خصوبتها عدواً متربصاً ومكاناً مخيفاً لانه معبأ بذكرى رومانية (والمكان ليس عاملاً طارئاً في حياة الكائن الإنسان وإنما معطى سيميوطيقي ، فالمكان لا يتوقف حضوره على المستوى الحسي وإنما يتغلغل عميقاً في الكائن الإنساني حافراً مسارات وأخاديد غائرة في مستويات الذات المختلفة ليصبح جزءاً صميمياً منها ذلك لأن المكان هو الفسحة – الحيز الذي يحتضن عملية التفاعل بين الانا والعالم.. أنه الشفرة التي نتحصن بها في مواجهة الآخر)[2] وهو التحصين الذي يعني تحول المكان من مجرد حاضنة جغرافية محدودة ، يتحرك الفعل الثقافي في حدودها الفيزيقية إلى واقعة ثقافية منمذجة وخارجة على سياقات الرصد العياني المحض لحدود المكان من خلال اللغة (فاللغة أداة من أدوات الثقافة بوصفها آلية تحول عالم المعطيات المحسوسة إلى نظام.. ويسميها يوري لوتمان نظام النمذجة الأولى فهناك أدوات أخرى تستخدمها الثقافة لتنظيم العالم – عالم الظواهر – ومنها الأديان والأساطير والفنون

---

(1) بناء الرواية، د.سيزا قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٨٤ :٧٥ .

* النوستالجيا : مصطلح يستخدم للحنين الى الماضي ويتميزبحب شديد للعصور الماضية بشخصياتهاواحداثها فهو يدل على حالة التحسر التي هي مرحلة من مراحل المأساة في بعدها المكاني والزماني (ينظرالشعر العذري في ضوء حركة النقد العربي الحديث، محمد بلوحي، منشورات اتحاد الكتاب العرب٢٠٠٠ط١ :٦٥).

(2) شعرية المكان في الرواية الجديدة، خالد حسن حسين، مؤسسة اليمامة الصحفية السعودية١٤١٢ط١ :٦٠ .

والفلسفة. لأن اللغة هي النظام الأولي لتحويل العالم إلى أنساق... واللغة ليست قائمة على التسميات ولكنها مجموعة من العلاقات الخاضعة لقواعد وقوانين)[1] ، وهو مايعني أن الثقافة تتيح للإنسان أن ينقل الدلالة المرئية من ظاهرة مجسدة إلى بعد ذهني ومن ثم تحويل البعد الذهني إلى معيار مكاني بما يجعل من الاحداثيات المكانية تبعاً لضرورات الثقافة معايير ثابتة فالأسفل دوماً معيار للوضاعة والخسة بينما العلو-كجهة مكانية -مقياس يدل على السمو والكبرياء.

وجغرافيا المكان بما توفره من فائض رمزي تتيح إنتاج وتشكيل الذاكرة الثقافية للإنسان على ضوء الارهاصات التاريخية التي تؤلف حاضنة واعية لنمطية الاداء الذهني لمجموعة ما تعيش في بؤرة مكانية محددة ، وتكون قادرة على إنتاج معطيات رمزية مستمدة من تضاريس المكان الذي تتحرك فيه ، ذلك أن الوجود لا يمكن استيعابه إلا عبر تحويله رمزياً إلى فضاء ذهني وثقافي يستبطن التعدد والتحول لكي يتسنى للإنسان ترويضه ومواجهته ، فالمكان تجربة معاشة جسدياً وفكرياً تعيد إنتاج الوعي الإنساني لكونه (يؤثث وعينا عبر ابعاده الاقليدية الثلاثة ليمنح هذا الوعي عبر بعده الرابع حركته في الزمان بما يسهم في تجاوز خصائصه الجغرافية وهو يعمل على تنمية وتوجيه أحاسيسنا بمحيطنا مثلما يعمل على إنتاج وتوجيه حياتنا عبر ممارسة دلالية متصلة)[2].

إن عملية تحويل المكان الفيزيقي إلى مكان ثقافي تتيح للإنسان الخروج من شروطه الهندسية عبرعملية متابعة أو محاكمة تنقله من مستوى بصري إلى آخر وظيفي/سوسيو ثقافي ، ومن ثم إمكانية تحوله إلى تصور ذهني مفتوح امام الانساق اوالعلاقات التي يسهم المكان بإنتاجها إذا ما علمنا ان الذاكرة ليست زماناً مستعاداً بل هي بالحقيقة مشروع تصور يومئ إلى تصنّم الزمن عبر المكان ، لان التذكر يعزل الزمن الافقي عن حركته ويجعل الإنسان محمياً

---

(١) جماليات المكان مجموعة مؤلفين دار قرطبة الدار البيضاء المغرب١٩٨٨ط٢ :٦٤ .

(٢) المكان العراقي، لؤي حمزة عباس، معهد الدراسات الاستراتيجية بيروت٢٠١٠ط١ :١٢

بدلالة بديلة يمكن ان تختزل كل الازمنة في رمز مكاني محدد يصبح (كل شيء حين يعجز الزمن عن تسريع الذاكرة ... اننا عاجزون عن معايشة الاستمرارية التي تحطمت نستطيع ان نفكر فيها فقط بمستوى تجريدي خال من الكثافة ان أجود عينات الاستمرارية المتحجرة الناتجة عن البقاء الطويل في المكان توجد في وعبر المكان)[١] على ان المكان وان تشبّع بحركة ازمان الذاكرة الا انه في الوقت ذاته لا يؤلف حصناً للذات من حركة الزمن المستمر ، وإنما تكمن أهميته في كوننا قادرين عبر المكان من استعادة الزمن التجريدي بطريقة محسوسة يمكن فرزها وإعادة انتاجها (فبين الذاكرة والمكان علاقة إقامة متبادلة : يقيم المكان في الذاكرة وتقيم الذاكرة في المكان الاقامة بين الذاكرة والمكان هاجس تضافر والتحام أكثر منه فعل مشاركة بين طرفين تقارب بينهما لحظة زمنية منفلتة... من يحدث من خيانات الذاكرة للأماكن المتذكرة هو دفاع ضمني عن ماضي تجاربنا بما يحركها من قوة وما يتجسد عنها من قيم نحمي من خلالها أماكننا الأولى من جور الزمان)[٢].

والمكان داخل النص يتقمصه بعدان يمكن رصدهما بوضوح داخل النسيج النصي لأي عمل أدبي او ثقافي: البعد الأول هو الفيزيقي المتحدد ضمن إطار الواقع الممكن ، والذي يمكن رصده عبر آلية الوصف التي تهيمن عادة على العمل الأدبي ، من أجل صياغة مسرح متصور تتحرك على وفق ابعاده الاحداث ، والبعد الثاني هو البعد المتوقع الذي يتخذ من امكانيات اللغة والخيال سبيلاً للرصد والمتابعة لان اللغة تتيح له أن يغادر صنمية الاثر الجغرافي المجرد ، إلى حركية الرمز المتحول الذي يمارس التعدد بديلاً عن التمركز ، والاستقطاب بديلاً عن القطبية (فالمكان بدون حركة لا يصبح مكاناً

---

(١) جماليات المكان باشلار ترجمة غالب هلسا ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت١٩٨٤ط٢ :٣٩ .

(٢) المكان العراقي :١٣- ١٤ .

وإنما قطعة أرض فضاء فالذي يعطي المكان حياته هي الحركة والمكان هو ذلك القطعة من الأرض أو المبنى الذي يمكن للإنسان أن يجعله مكيناً قادراً على الحياة)[1].

واللغة أيضاً تهيء هوية معرفية للمكان لكي يصبح النص تبعاً لذلك بؤرة تقاطعات ثقافية بين عدد من المرجعيات التي تؤسس ماهية تاريخية له ،الامر الذي يجعل المكان يؤدي وظيفة تقوية الذاكرة من جهة ، ومن جهة ثانية يزيد أرصدة التلقي بوصفه قيمة محسوسة قابلة للتشظي اذا ماعلمنا ان التاريخ خطاب لترسيخ الحق وليس لترويج الحقيقة لكونها متشابكة ومتعددة (فالمكان يتعدى حضوره علامة لغوية ترسخ الشيء في موضع محدد ليتلبس شعوراً إنسانياً عميقاً بالطمأنينة والخوف ، بالالفة أو العدوان ، ويستمد قيمته من قابليته على احتواء المتضادات والمؤاخاة بينها)[2] واللغة اذْ تطرح إستراتيجية بصرية تقوم على أساس إنتاج قاعدة بيانات تعتمد على البعد العرفي المتداول للغة فانها في الوقت ذاته تنتج تمويهاً وخداعاً يجعل علاقات المعنى عائمة غير قابلة للحرز والتحديد ، الامر الذي يجعل للمكان وظيفة تعريفية تتمثل في نسف التضليل الذي تمارسه اللغة بما تؤلفه جغرافيته المفضوحة من قدرة كافية لانهاء لعبة التخمين التي تمارسها اللغة عادة وزيادة رصيد اليقين لدى المتلقي ، الأمر الذي يصبح معه المكان نقطة شروع أولى في عملية اكتشاف المعنى وترويض الخيال ، لان المكان أحد مكونات الذاكرة ، ونحن بدون الذاكرة لا يمكن ان نتأمل أو نفكك الحقيقة الأدبية.

---

(١) جماليات المكان في الفكر النقدي ،عبدالله ابو هيف مجلة تشرين العدد الأول ٢٠٠٥ ص١٢٨ .

(٢) المكان العراقي :١٠ .

المكان وسيميوطيقا الدلالة

يسهم المكان بشكل جلي في تنميط العقل الإنساني باختياره مستوى أداء يتناسب مع جغرافيا المكان ، ومن وجهة نظري فان الكائن الإنساني في المنطقة الجبلية يظل أسير ثنائية الصعود والهبوط ، مما يجعل العقل ميالاً للغيبية ومنغمساً في جدلية الدنس والتطهير ، بينما يعمد ابن السهل إلى البحث عن الوسائل الدنيوية التي تديم علاقته مع الآخر على وفق مستويات المشاركة والتجاوز ، في الوقت الذي تتقلص علاقة ابن الصحراء مع الآخر إلى حدود دنيا فيعمد إلى عملية استبدال الفراغ الذي تفرضه الطبيعة وتفتيت عناصر العزلة بواسطة اللغة ، وعلى وفق ذلك يمكن اعتبار طغيان الحوار مع الذات (المونولوج) في التراث الأدبي العربي رغبة في اختراع (آخر) غيبته الطبيعة أو نبذته ، فكل مكان يسمح للإنسان فيه بالانطواء والشعور بالعزلة ، يحمل في أعماقه دلالة النفي فيصبح مجالاً للنكوص والتقوقع في ذاكرة المكان (وكل نكوص من جانب الروح يمتلك صور المأوى)[1] لان النكوص عادة يلتقي مع أشد الرموز حميمية لدى الإنسان فيستعير عبر ذاكرته البعيدة مساحة جغرافية يلتقي من خلالها بالزمن الماضي ، زمن الأحلام والحرية التي لم يكن هاجس الحاجة الى الاخر قد استبدّ بوجوده ، فنحن نحدد حركتنا في الوجود تبعاً لمعايير كرونولوجية ، ونرتب ذاكرتنا التي تمثل الخزين الثقافي لوجودنا في ضوء حركة الزمان ، ونكيّف وجودنا الفيزيقي الجسدي في ضوء حركة المكان (فالإنسان يعيش في جسده وبه ويموت إذا أصيب هذا الجسد ، ولكن هناك مساحة تتجاوز جسد الإنسان ولكنها لا تقل أهمية بالنسبة لحياته... وتختلف القيمة التي يضيفها الفرد على الحيز الذي يعيش فيه من مجتمع إلى آخر ، ولكن الظاهرة التي تجمع بين البشر جميعاً هي أن الفرد يدافع عن حيزه ،

---

(١) جماليات المكان باشلار :١٣٤ .

وكثيراً ما يمنع الآخرين من الولوج إليه)[1] على ان المكان يتخلى عن أبعاده الجغرافية لحظة انتمائه إلى فضاءات اللغة وهو وان كان حاضنة مجسدة لحركة الحدث فانه يظل يستمد مقوماته من شروط القراءة التي تغدق عليه هامشاً مضافاً لفاعلية التجسيد الجغرافي المسبقة فالمكانية لا تحيلنا إلى التصور الفيزيائي للمكان وان كانت تنطلق منه بقدر ما تحيلنا إلى الفضاء الثقافي الموازي لهندسته الفيزيقية بما يجعل آلية التلقي تخترق فيزيائية المكان لكي تؤسس لذاكرة المكان التي يشترك فيها الزمن أيضاً (فالمكان ليس حيزاً جغرافياً من الفضاء فحسب بقدر ما هو علاقة جدلية في البنية الذهنية والثقافية وبما يمتلئ به من مكونات محسوسة وغير محسوسة ، وما تحاك حوله من أساطير وحكايات تمنحه المعنى والدلالة لان الكائن الإنساني وحسب العلوم الاجتماعية والسيميوطيقية لا يمكنه ان يحيا من دون قيم وألغاز وإشارات وحكايات وأساطير ومقدسات وبكلمة أدق لا يعيش دون رموز)[2] فعملية تحول الواقع إلى رموز تروض داخله الاغتراب وتمحوالأسئلة التي تحجب التفاعل لديه بما يمنحه قدرة التماهي والمشاركة في صنع العالم (فالمكان في واقع الأمر يصوغ كائنه إنساناً كان أم حيواناً أم نباتاً وفق سطوته وقوانينه ، يقول ج بولي المكان يحدد صورة أصحابه وهكذا يتصرف الكائن في ممارساته بما توفره له هذه الصياغة التكوينية التي يرتئيها المكان)[3] وعلى وفق ذلك يمكننا فهم طبيعة الإرهاصات الثقافية التي أفرزتها رؤية الرافديني للمكان فالزقورة أو السور الذي يحمي المدينة لم يتعامل معهما تبعاً للعلاقة الوظيفية المحضة التي تنتجهما فقط ، بل على ضوء نمطية التعامل الروحي الذي تداخل فيه الدنيوي بالغائب والممكن بالمتوقع فالزقورة التي تؤلف جسراً متحققاً يربط الأرض

---

(١) جماليات المكان مجموعة مؤلفين :٦٠ .

(٢) شعرية المكان :٣٥٨ .

(٣) المصدر نفسه :٣٤٨ .

بالسماء ، ومحطة لسكن الألهة تؤلف من جانب آخر منصة استطلاع دنيوية لحساب الزمن ومعرفة المواسم إذا ما علمنا ان المجتمع السومري كان مجتمعاً زراعياً بحاجة إلى تقسيم متوازن وثابت للزمن أما السور العالي فيمثل مصداً دفاعياً عازلاً عن الآخر المتربص من جهة ومن جهة أخرى يحمل وظيفة ميتابصرية تتمثل في امتدادات الالتقاء بالسماء فهو يمثل في بعض تجلياته سلماً يتصل بالالهة وعالم السمو فيحقق الاتصال النفسي مع المطلق ، لذا فلا غرابة أن نجد ان معظم الأبنية الدينية لاحقاً تمتاز بالبناء العالي لأسوارها ذلك ان العلو والارتفاع ظلّا قرينان للتسامي والتطهير المنتمي إلى فرضية تملك المقدس أو تقمصه أو الاقتراب منه حيث أن بنية المقدس تصاعدية دوماً (فرمزية السماء في كل مكان من العالم تعبر عن القداسة الكامنة في التجاوز والتعالي ، وقد استقر في الأذهان ان ما هو في الأعلى ، وما هو مرتفع يمثل المقدس أصدق تمثيل)[1] على أن عملية الحلول التي تتيح للرمز أن يتقمص وظيفة المقدس لتكون دالة عليه أصبحت- بحكم تطور الإنسان- تمارس عملية التبادل الوظيفي في هامش القداسة فأصبح المكان الذي يحتوي إشارة على المقدس يحتكر القداسة بديلاً عن المقدس نفسه (فيفضي حلول الرمز محل المقدس إلى انزياح هذا الأخير وتقوقعه في حيز محدود تكثيفاً لحضوره وتعبيره عنه ، وفي طور تال يفضي ذلك إلى تلاشي سلطة المقدس وحلول سلطة الرمز المقدس محله)[2] لذلك نجد أن المعبد الذي أقيم لذكرى المقدس يستعير القداسة منه لاحقاً ويستحوذ عليها كلياً فيتعبأ بها ، وان التمثال الذي أقيم نيابة عن المقدس وإشارة إليه سيكون في وقت لاحق هو المقدس ذاته كنوع من أنواع الحلول والمبادلة للرمز في رموزه ، ولعلنا يمكن أن نجد أثر هذه الظاهرة

---

(١) الأساطير والأحلام والاسرار، ميرسيا الياد ترجمة حسيب كاسوحة وزارة الثقافة دمشق٢٠٠٤ ط١ :٢٣٥ .

(٢) ارم ذات العماد من مكة إلى اورشليم، فاضل الربيعي، دار رياض الريس للكتب والنشر بيروت٢٠٠٠ط١ :١١٦ .

بوضوح في الوقت الحاضر في قطعة القماش (العلكَ في اللهجة العراقية) التي تتقمص قداسة المرموز وتكون بديلاً عنه (ففي عملية الاتصال الرمزي تصبح الحركات الثقافية وليس الطبيعية اتفاقية... فالرمز هو شكل فارغ نقوم بملئه تبعاً لثقافتنا وتبعاً لما تمثلناه من خلال الواقع المحيط بنا وهو لا يفرّغ محتواه أو دلالته إلا عبر مدونات اجتماعية – ثقافية) وعلى وفق ذلك يمكن النظر إلى أن خوف الرافديني القديم من البدو الذين أطلق عليهم "المارتو" وتعني الصاعقة ونعتهم بشتى صنوف القتل والغدر والقسوة استقر في الذاكرة المتوارثة لاحفادهم حتى إذا ما بدأ النزوح الكبير للقبائل البدوية في القرن الثامن عشر نحو العراق فأن أولئك البدو استنجدوا بخؤولة لهم مع سيدنا أبي الفضل العباس(ع) لكي يستجدوا ودهم عبر ذلك الافتراض التاريخي المقدس الذي يجعلهم متصلين دمويا مع المقدس من جهة ولكي يستعيروا هامش الرعب الذي يحيط بالبدو عموما في الذاكرة الجماعية لسكان وادي الرافدين أولئك عبر ترويج فرضية الاصل البدوي لأم سيدنا العباس(ع)من جهة ثانية ،الامر الذي جعل سيدنا العباس(ع) يمتلك قداسة الدم العلوي وشراسة البداوة إلى الحد الذي جعل كيفن يونغ يستغرب من خوف أهل الأهوار من أبي الفضل العباس واحتكار اسمه في اليمين فيما بينهم دون غيره من الائمة[1] و(الواقع ان العباس لايقتصر تأثيره على مجال القسم فقط ، بل يتعدى ذلك الى مجالات اخرى عديدة ، فالملاحظ ان القبائل الرسوبية لديها عقائد وتقاليد كثيرة تدور حول العباس ، كفاتحة العباس ، وخطة العباس ، وراية العباس وسيف العباس وعصا العباس وخبز العباس وغير ذلك وهم اذا ارادوا وصف انسان بقلة التدين قالوا انه نسى العباس)[2] فهو المعيار الذي لاتتخوف من

(١) ينظر العودة إلى الاهوار، كافن يونغ ترجمة حسن الجنابي دار المدى للثقافة والنشر دمشق١٩٩٨ :٤٨.

(٢) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي:٢٤٢.

اسمه الناس فقط وانما ينتمي لصفاته الولاء (حتى ان الشيخ سالم ال خيون خيب ظنون بني اسد حين عاد من الهند بعد خمس سنوات قضاها في الاسر هناك... فلقد ترك في تلك السنوات الخمس القيام بواجباته الدينية و"نسه السادة ونسى العباس وزين لحيته وكام يشرب عرك")[1] ، وإذا ما علمنا أن جعفر الخليلي في موسوعة العتبات المقدسة ينقل لنا أن مرقد العباس(ع) في القرن الثامن عشر لم يكن محتفى به كما هو الأمر لاحقاً[2] ، كما أن شخصية العباس في أدب الطف قبل القرن الثامن عشر كانت هامشية وليست موازية لشخصية الامام الحسين(ع) كما هو الأمر بعد ذلك التاريخ ولعل أحد أهم أسباب ذلك يكمن في أن (الشخصية العشائرية العربية القوية للمجتمع الشيعي العراقي تجسدت في صورة العباس بن الإمام علي عليهما السلام ، وأخ الحسين غير الشقيق... وتأتي الحكايات الشيعية الأولى عن المعركة في القرن العاشر والقرن الثالث عشر على ذكر العباس باختصار شديد وتروي أن العباس كان أحد رفاق الحسين في المعركة وانه قتل وهو يحاول نقل الماء من الفرات إلى أخيه)[3] ولعل ما عزز تلك الرهبة بوضوح ما اشيع في الاهازيج الشعبية بعد القرن الثامن عشر واستيطان البدو في جنوب العراق أن (العباس ابن البدوية*) وهو ما يدل بوضوح الى آلية اقتراض المقدس وتقمصه دورا وظيفيا مغايرا لنمطية ادائه التاريخي مستغلا احتواءه على خميرة ثقافية قديمة قابلة للتشظي (فالمقدس عند البدائيين كما عند المحدثين يتجلى تحت طائفة من

---

(١) الجبايش دراسة انثروبولوجية، شاكر مصطفى سليم، مطبعة العاني بغداد ١٩٧٠ط ١ :٢٠٥.

(٢) ينظر موسوعة العتبات المقدسة.جعفر الخليلي ،مؤسسة الاعلمي بيروت١٩٨٧ط٢ : ٢٧١/٨ -٢٨٧.

(٣) شيعة العراق، اسحق نقاش ترجمة عبدالاله النعيمي، دار المدى للثقافة والنشر١٩٩٦ط ١: ٢٣٦.

◆ فاطمة بنت خزام ام الامام العباس(ع) من بني كلاب وهي قبيلة عربية معروفة.

الأشكال والبدائل وان كانت تلك التجليات هي حاملة للقدرة)[1]. وهنا علينا التنبه الى نقطة جوهرية تتمثل في ان كثيرا من القبائل البدوية قد استقرت في جنوب العراق بغير ان نلاحظ تناشزا اجتماعيا في ذلك ،والحقيقة ان مرد ذلك يكمن بكون الثقافة عادة تمرر انظمتها المهيمنة بطريقة سرية في البنى اللاشعورية للوافدين الجدد فتشملهم بانساقها المعلنة ،الامر الذي يؤدي بهم الى التشبع والاستغراق بانماط الثقافة الجديدة والانصهار بها الى الحد الذي ينمط تفكيرهم في انساقها ، لذلك انسلخ البدو الذين استوطنوا جنوب العراق من ارث البداوة وتقمصوا اثار الثقافة المدينية بكل ارهاصاتها حتى صاروا جزءا منها وعلى وفق ذلك يمكننا ان نؤمن بحق بمقولة الدكتور علي الوردي ان العراق مقبرة البداوة[2] وليس المعني موتهم البدني ، بل موتهم الاجتماعي الثقافي. إذ ما أن يبلغوا العراق حتى يتحول هؤلاء الرعاة الرحل إلى أناس مستقرين إما مزارعين أو مدنيين ، ولكن كان لهذه التقاطعات الحضرية البدوية العميقة أثرها في خلق ظاهرة ازدواج الشخصية عند العراقيين.

وقد اسهمت سلطة المكان في صياغة وبلورة رؤى الإنسان الروحية التي كان مؤداها الارتباط بالمقدس بطريق ثقافي ويمكن ملاحظة ذلك في نمطية العبادة لدى الرافديني القديم ، ففي ظل هيمنة المياه على اليابسة في اوروك أصبح الإله المفضل في المكان الملاصق للاهوار الاله انكي إله المياه ، وهوالصديق الحميم للإنسان الذي أنقذه من محنة الطوفان حيث أخبر اوتونبشتم* بما قررته الآلهة مما قيض للجنس البشري أن يستمر رغم كيد وجبروت الآلهة

---

(١) الأساطير والأحلام والاسرار :٢٠٤ .

(٢) ينظر حوار مع الدكتور علي الوردي في جريدة الاتحاد التي تصدر عن اتحاد الصناعات العراقي تموز ١٩٩٢.

◆ اوتونبشتم شخصية اسطورية سومرية نالت الخلود بمساعدة الاله انكي وتتشابه في بعض تجلياتها مع شخصية الخضر الذي يُحتفل به للان في جنوب العراق بوصفه خالدا يحيا حياة ابدية"الخضر حي الدار"(ينظر ملحمة كلكامش١٦٧)

الاخرى ، وحيث أن الماء عنصر حياة يضمر في أعماقه التدمير فقد طغت على انكي صفات الازدواجية والمخاتلة والتغيير لكنه في المجمل كان قريباً من الإنسان وعطوفاً عليه ، أما في الوركاء وهي المدينة الرافدينية المحاذية للصحراء حيث الامتداد الواسع واللامتناهي للافق الذي يضمر الخوف والمتاهة ، فقد وفر المكان ذريعة كافية لكي يعبد آن إله السماء الذي يمتاز بالتسامي والفردانية وهو رغم أبوته المطلقة إلا انه يمتاز بالعزلة واللامبالاة وهي صفات تماهت مع الطبيعة العقلية للكائن الصحراوي عموماً ، في حين عبر الرافديني الذي يعيش في نفر حيث تحيط الرمال بالمكان عن عبادته للإله انليل إله الزوابع والعواصف عن حاجته لايجاد رادع للزوابع التي كانت تحاصره فكان ذلك الاختيار علامة فارقة تدل على دور المكان وعلاقته مع حاجات تفكيره ، وهو الامر الذي يشير الى دور المكان في ترصين العلاقة الجوهرية للانسان مع المطلق (فنظام القداسة والمحرمات ليست سلطة تفرضها جهة ما على الشعب ولكنه نظام تختاره الأمة بنفسها وتطبقه هي وتكسبه الشرعية)[1] وهو اختيار ينبع من امكانيات المكان الذي يسهم في صياغة المنظومة القيمية التي تتحكم في ذهنية الافراد الذين يعيشون على امتداداته ، لان أي نظام قيمي لا يتكون إلا بفعل ارهاصات وتراكمات متعددة ، وهنا يتوجب علينا التنويه ان العبادة المطلقة للالهة الثلاثة الذين كانوا الهة المصائر الكبرى[2] عند السومريين فضلا عن ننخرساج قد اسهمت بشكل جلي في انتشار عقيدة التثليث في العالم(فقد كانت معظم الشعوب الوثنية لاتميز تمييزا واضحا بين الاله الواحد المؤقنم بثلاثة اقانيم وبين الالهه الثلاثة المتقاربة ، اننا نعثر على هذه المجموعات في مختلف البلدان الوثنية القديمة ففي الهند ميترا ، فارونا ، اريامان ، وفي ايران اهوارمزدا ، اناهيتا ، ميترا ، وفي بابل سين ، شمش ، عشتار ، وفي اليونان زيوس ، هيرا ،

---

(١) المقدس والحرية ،د.رفيق حبيب،دار الشروق للنشر القاهرة١٩٩٨ط١ :٨٢

(٢) ينظر متون سومر:٨١- ٨٢.

ديونيزوس ، وعند الرومان جوبتير ، جونون ، مينيرفا)[1] وفي الديانة الهندوسية هناك ثالوث[2] لايختلف عن الثالوث السومري فبراهما اله الخلق والانشاء يقابله آن السومري وفيشنو ويسمى الحافظ ومهمته الحفاظ على العالم ومساعدة البشر ويقابله الاله السومري انكي ، والاله شيفا اله الهلاك والتدمير ويقابله انليل ، وتغلغل لاحقا في عقيدة التثليث المسيحية ، وهو التثليث الذي تمظهر لاحقا في " الله –محمد- علي" لدى سكان جنوب العراق بتاثير الخميرة الاسطورية الاولى ، فلاغرو اذن ان نجد العراقي يعيد إنتاج النص الأسطوري في ضوء معطيات الواقع وافرازات المكان وبما يتواءم أصلاً مع الطبيعة السايكلوجية للفرد العراقي ، فعشتار التي تنزع أثوابها وتنزل للعالم السفلي لكي تنقذ البشر في عملية تصوير مذهلة للإيثار ، هي نفسها القوة الغاشمة المتسلطة التي تحرض الآلهة لكي ينتقم من جميع البشر بعد فعلة الفلاح شوكليتودا* معها ، ولعل هذه الثيمة الأسطورية هي بالحقيقة إعادة اعتبار إلى علامة فارقة تقمصت الشخصية العراقية ، وتأطير للتذبذب الذي يعتري تلك الشخصية في اتخاذ مواقف ثابتة حيث (أن المكان الذي يسكنه الشخص مرآة لطباعه ، فالمكان يعكس حقيقة الشخصية ومن جانب آخر ان حياة الشخصية تفسرها طبيعة المكان الذي يرتبط بها)[3] فطبيعة المكان وتضاريسه الجغرافية لها علاقة مؤكدة في اختيار زوايا مبتكرة لرؤية المطلق ،وتنميط التفكير الإنساني على وفق

---

(١) الاصول الوثنية للمسيحية ، اندريه بايتون ، المعهد الدولي للدراسات الانسانية بيروت١٩٩٠ط١ :٤٧.

(٢) اديان الهند الكبرى ، د.احمد شلبي ، مكتبة النهضة العربية القاهرة٢٠٠٠ط١١ :٢٠٤.

* شوكليتودا فلاح سومري وجد الالهة انانا نائمة في بستانه فضاجعها لكنها بعد ذلك بحثت عنه كثيرا لكي تنتقم لشرفها الا انه هرب منها بارشاد من ابيه(ينظر السومريون احوالهم_عاداتهم_تقاليدهم صاموويل كريمر ، ترجمة فيصل الوائلي ، وكالة المطبوعات الكويت:٣٧٢).

(٣) بناء الرواية :٨٤ .

مستويات محددة تنبع من ظروف واحداثيات المكان فهو (لا يقتصر على كونه ابعاداً هندسية وحجوماً ، ولكنه فضلاً عن ذلك نظام من العلاقات المجردة يستخرج من الأشياء المادية الملموسة بقدر ما يستمد من التجريد الذهني ، أو الجهد الذهني المجرد)[1] وتمثل اللغة عموماً الاداة التي يتحرك على مستوياتها الفرز الذهني فهي الواسطة التي تفصل بين المكان الواقعي المعبأ بذاكرة طرية تنقل له أحداثه الصارمة او الجميلة برشاقة ، وبين مكان افتراضي يخترعه الخيال الذي يشترك فيه الإنسان واللغة معاً لذلك فأن المكان الأدبي (لا يعتمد على اللغة وحدها وإنما يحكمه الخيال الذي يشكل المكان بواسطة اللغة على نحو يتجاوز قشرة الواقع إلى ما قد يتناقض مع هذا الواقع ، غير انه يظل على الرغم من ذلك واقعاً محتملاً إذ ان جزئياته تكون حقيقية ، ولكنها تدخل في سياق حلمي يتخذ أشكالاً لا حصر لها يصل اليها الخيال اللغوي)[2] فهو يعيد تشييد المكان عبر اللغة ، ويرمم الفجوات التي تحققت في الواقع المعاش عبر افتراضات اللغة وهوامشها التأويلية.

المكان العراقي وفوبيا الآخر

يتمدد المكان العراقي على تضاريس مفتوحة ومنبسطة لان المكان العراقي لا يتمتع بمنعة وحصانة تمنع الغرباء عنه سواء أكانوا مستوطنين أم غزاة ، فللتضاريس أثر واضح في تاريخ الحضارة (فقد تجعل تضاريس معينة هذا البلد مثلاً إقليماً مفتوحاً تسهل الهجرة إليه كما تسهل عملية غزوه)[3] كونها تطبعه بسمات أزلية ثابتة تتوارث ارهاصاتها عبرالذاكرة الجمعية للمجتمع فـ(على

---

(١) اضاءة النص، اعتدال عثمان، دار الحداثة بيروت١٩٨٨ط١ :٥ .

(٢) المصدر نفسه :٦ .

(٣) العراق في التاريخ القديم، د عامر سليمان، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل١٩٩٣ط١ :٢١ .

امتداد آلاف السنين عرف وادي الرافدين شتى ضروب المستعمرين الذين جاءوا إلى هنا حاملين معهم معتقداتهم وآلهتهم وباتوا سادة البلاد ثم دفعهم آخرون إلى الخلف وحلوا محلهم دافعين بآلهتهم إلى الصدارة)[1] وهو الأمر الذي أدى بالعراقي لكي يكون كائناً رافضاً بشكل دائم ، ولربما اسهمت عدة معطيات لكي يتثبت هذا الايمان بالرفض في داخله فتكرار عملية نقض الإله لرغباته جعله يفقد الثقة به الامر الذي جعله ينتقل الى الطقوس لكي تكون بديلاً عن الدين لانها حاضنة وجدانية اكثر من كونها جوابا على اسئلة الميتافيزيقيا ، فالطقوس تخرج الدين من شرنقة النظرية لكي يبدو شعبيا ، كما انها تشعر الانسان بطهرانيته بشكل عملي واضح ومجسد بعيدا عن الافتراض الغيبي الذي يمارسه الدين عادة .فضلا عن كونها ايضا اطارا يحتوي رغبة الانسان الماسة إلى التنظيم الغيبي لمجمل حياته الاجتماعية والاقتصادية الذي يهب حياته معنى (وفي حين كانت مظاهر الطبيعة وتسلطها أساس إنشاء الآلهة والدين ، كانت الحروب قد أسست للعنف في الشخصية العراقية)[2] فالمكان العراقي لم يكن ممراً للغزاة فحسب بل كان مستقراً لهم في أحايين كثيرة ولعل كثرة أمزجة الغزاة وتعدد ثقافتهم وتوحدهم في خاصية القمع والمصادرة هو ما ألهب الشخصية العراقية الرفض الباطني للآخر ، فالعراقي وان أظهر الاستسلام خوفا ،لكنه يستبطن رفضاً سرياً ازليا ، وعنفاً مؤجلاً إذا لم يجد وسيلة إبداعية لإفراغه فأنه يوجهه نحو نفسه في صورة جلد للذات (فالطبيعة النفسية تتساكن مع طبيعة نكوصية تحد من أثر الأولى ويعود ذلك إلى طبيعة التدين لدى العراقي التي يختلط فيها المقدس بالمدنس ، والديني بالسياسي)[3] ، والرفض المدجن في الذات العراقية يجعلها تائهة في مواقف

---

(١) أسرار الآلهة والديانات ،ميغولسفسكي ترجمة حسان ميخائيل دار علاء الدين للنشر دمشق٢٠٠٩ط٤ :٢٣ .

(٢) العقل في المجتمع العراقي :٢١٣ .

(٣) المصدر نفسه:٢٢١- ٢٢٢ .

متباينة ، لذلك كان العلماء الخاضعون لنفوذ السلطة (يستخدمون في إشارتهم إلى الشيعة ووصفهم بالتشيع تنويعات لغوية مشتقة من مصطلح الروافض* العربي وينقل هذا المصطلح دلالات واضحة بمعنى الرفض والارتداد عن الدوغما** السنية)[1] وقد تنبّه عمر بن الخطاب لذلك الرفض الباطني الذي يعتري العراقي فـ(قال عمر : من عذيري من أهل الكوفة ان استعملت عليهم القوي فَجَروه وان وليت عليهم الضعيف حقروه)[2] وهو استقراء منطقي للشخصية العراقية استشرفه معاوية -فيما بعد- بدهاء حين وصى لولده يزيد (وانظر أهل العراق فان سألوك ان تعزل عنهم كل يوم عاملاً فافعل ، فان عزل عامل أحب اليّ من ان تشهر عليك مائة ألف سيف)[3].

ولكن رغم ان الاخر كان مشروع تزاحمٍ اقتصادي ومُصادرٍ سياسي للحقوق الا ان الطبيعة العراقية الحضرية قد اسهمت في زيادة فرص قبول الآخر لدى الذات العراقية إذا ما علمنا ان الذات بالأساس هي حاضنة للكينونة الثقافية لكل فرد ، بما يشبه حملها للجينات المعرفية التي تؤسس لطبيعة الفرد حتى إذا صار الشعور بها واضحاً وجلياً أصبحت تلك الذات هوية لانها أي الذات(ليست نقطة متفردة وإنما هي بنية معقدة ومجال شاسع يستغرق العناصر جميعاً بشكل تصير معه الانا منطقة انعكاس لجزء من

◆ اظن ان اصطلاح الرافضة الذي اطلق على اغلبية العراقيين لم يجئ اعتباطا وانما كان متماهيا مع طبيعة الرفض المستوطنة لدى العراقي تجاه المستبدين، مع ان التاريخ العربي دبج للاصطلاح ارتباطا محددا بتسمية زيد بن علي لهم(الباحث).

◆◆ الدوغما هي التعصب الأعمى لفكرة معينة دون قبول النقاش فيها أو نقضها(ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر تونس٢٠٠٤ط١ :١٩١ .

(١) شيعة العراق :٧٢ .

(٢) العقل في المجتمع العراقي :٢٢٢ .

(٣) تاريخ الطبري:٥/ ٢٢٣ .

الذات ضمن لعبة مرآة يطلق عليها جاك لاكان اسم المستوى الخيالي)[1] .

فالطبيعة العراقية خصبة غنية قادرة على تحقيق الاكتفاء الاقتصادي فضلا عن كونها حضارة مدنية تعتمد على التبادل والمشاركة في مستوياتها المعيشية والاجتماعية بديلاً عن العرق الدموي الذي كان معياراً للانتماء في المجتمعات غير الحضرية ، وهي الخاصية التي جعلت العراقي مؤهلا لقبول الآخر والتعايش معه ، يضاف إلى ذلك سبب بنيوي يتعلق بطبيعة التدجين والقسر الذي مارسته السلطات المستبدة في ليّ إرادة العراقي وتطويعها بما يجعلها مستسلمة وسلبية الأمر الذي أدى إلى ان يستبطن العراقي الخوف من الآخر المراوغ بوصفه رديفاً للغريب المستبد في وقت يظهر مواءمته له والتودد إليه ، فالرفض العراقي للحاكم الغريب ولمن جاء معه يتسرب للأعماق عبر دلالات رمزية وسلوكية ففي ٩٠ سنة من الحكم الأموي ثار العراقيون لوحدهم اكثر من مائة مرة* وأن كانت ثوراتهم في غالب الأحيان فورات مؤقتة كونهم اسارى حملات التدجين القسري والإقصاء المستمر(فمنذ ٩صفر٣٧هـ حتى اواسط جمادي١٣٠هـ أي خلال نحو قرن من الزمان نستطيع ان نحصي للخوارج وحدهم نحواً من خمس وثلاثين ثورة وانتفاضة قاموا بها ، وبخاصة عندما آلت الى الامويين)[2] ضد سلطة الدولة ، ولربما نجد تجلياً بارزاً لذلك الرفض السري والخوف من الآخر في تحية العراقي فحيث أن التحية اخترعها الانسان لاستعارة الاطمئنان من الاخر وبناء جسور الود والثقة معه ، فان العراقي ظل على الدوام بحاجة إلى تحيتين لكي يكتسب الاطمئنان منه فالسلام عليكم وردها لا تكفي له في وقت اكتفت شعوب عربية بها فاخترع (مساكم او

---

(١) ميثولوجيا الواقع :٤٤ .

* رصد شخصي للباحث في تاريخ الطبري من٥/١٦٠ الى ٧/٤٤٣ .

(٢) المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية، محمد عمارة دار الشروق للنشر القاهرة١٩٨٨ط٢ : ١٤٨ .

صبحكم الله بالخير) لكي تكون مبادرةً إضافيةً تورث الاطمئنان في ذاتٍ تضمر الخوف من الآخر بوصفه مشروع عدوٍ محتملٍ ، وقد اصبحت تلك التحية الاضافية لاحقا نسقا اخلاقيا يدل على الاحترام والود (فالذات لا تعيش لوحدها بل تكتشف سريعاً البنية الحوارية للعيش ، انها تكشف الآخر ، هذا البعد يفرض عليّ موقفاً متعاطفاً مع الآخر الذي التقيه كل يوم ، وهذا يتطلب ليس فقط اهتمامي بالآخر بل العناية به ورعايته ، فتقرير الذات ينعكس احتراماً للآخر ومن دون هذا الاحترام ليس هناك من تبادل ممكن مع هذا الآخر)(١) والامر ذاته يمكن ان نجده في اصرار العراقي الجنوبي على افتتاح أي فعل يقوم به بقول قاعد (قاعد العب ، قاعد اركض ، قاعد امشي ، قاعد انام) التي اضمرت في اللهجة البغدادية فلم يبق منها سوى حرف الدال (دَ العب ، دَ اركض ، دَ انام ، دَ امشي) بكونه اشارة ضمنية للمستبد الذي يريد منه ان يظل كائنا مستكينا مستسلما وخاضعا لهيمنته انه لايتحرك وباق في مكانه كما يريده دوما.

وحيث أن المكان العراقي مكان حضري يسعى إلى إدامة منافذ التعدد الثقافي في تواصل العلاقة مع الروافد التي تعززه فان ذلك الامر دفعه إلى احترام الآخر بطريقة كامنة والنظر له بكونه أحد روافد التعزيز الثقافي التي تؤهله للثراء معرفياً وثقافياً ، ولعلنا يمكن أن نفهم تبعاً لذلك أن إطلاق العراقي على كل مكان غير حضري مفردة (العرب) إيماءة ذكية لاشعورية على نوع العلاقة المنفصمة مع البدو ففي حين أننا نجد معظم المحتلين الذين غزوا العراق استقروا في مدنه الرئيسة وحاولوا التماهي مع الإنسان العراقي نجد أن العرب دون سواهم سعوا إلى الابتعاد عن السكان الأصليين ونبذهم ومحاولة صناعة أمكنة خاصة بهم تكون خارج المدن عادة بضرورات عسكرية واجتماعية إلى الحد الذي دعا عمر بن الخطاب ان يأمر أتباعه بأن يصنعوا مكاناً يتماهى والطبيعة الجغرافية للأصل

---

(١) الذات عينها كآخر، بول ريكور ترجمة جورج زيناتي المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٥ط١ :٥٢- ٥٣ .

العربي بقوله: (ان العرب لا يوافقها إلا ما وافق أبلها من البلدان)[1]. وقد استقرأ عمر أن الطبيعة المدينية تورث الملكية وحب الحياة والتمسك بها فضلاً عن كونها مدرسة لترويض العزيمة الموحشة لدى الإنسان العربي وساحة للالتقاء مع الاخر والشعور به ، ومن هنا فان (القبائل التي احتلت العراق في القرن السابع الميلادي واستقرت فيه امتنعت عن مزاولة أي من المهن التقليدية التي كان سكان العراق الاصليون النبط وغيرهم يزاولونها في تلك الفترة فابقى البدو المحتلون على الفوارق الحضارية بينهم وبين سكان القطر الذي احتلوه ووضعوا انفسهم منهم موضع الاسياد)[2] وهو عزل أراد منه عمر بن الخطاب ان يجعل جنوده مشاريع غزو مستمرة لاجل ديمومة بناء الدولة الفتية ورفدها عبر زيادة ارصدتها الجغرافية والسكانية والاقتصادية ، إلى الحد الذي منعهم من التزاوج مع السكان الأصليين للعراق وأبقاهم معزولين ، ومتوثبين ، فاستبطن العراقي في ذاكرته الجمعية ذلك العزل إلى الحد الذي صار يسمى كل كائن إلى الآن يعيش خارج المدينة بأنه يعيش في(العرب)[3] فاستعار دلالة لغوية لكي يعبر عن طبيعة الانفصال في العلاقة مع الآخر الذي صار شريكا رغما عليه على الرغم من تراكم التاريخ وانزياح البنى المعرفية لصالح قوى مهيمنة جديدة (فاللغة تتولى تقطيع العالم إلى أنساق وفئات وفصائل ، إذ لكل لغة طرائق مختلفة في مفهمة العالم وتحديده ، ومن هنا تأتي بداهة اختلاف الانساق التصويرية من ثقافة إلى أخرى ، وبالتالي[كذا] فان تمثيل المكان في البنية الذهنية يتبع مهارة اللغة وغناها ومن هنا أيضاً يتحدثون عن فاشية اللغة وهيمنة النسق اللغوي على الإنسان)[4] وعلى وفق ذلك يمكن قراءة مفردة العرب بوصفها تحيل إلى الانقسام البنيوي الثقافي للرافديني على الرغم من تبجح الثقافة الجديدة بعروبتها وبانتمائها القومي إلا أن الذاكرة

---

(١) تاريخ الطبري :٤١/٤.
(٢) الجبايش دراسة انثروبولوجية :٤٦٤.
(٣)ينظر الحكمة السومرية ، الاب سهيل قاشا دار بيسان للنشر والتوزيع بيروت٢٠١١ط١ :١٠٦.
(٤) شعرية المكان :٧٢ .

التي تعمل في فضاءات اللاشعور عادة عمدت الى ابتكار معيار مفارق للتمدد الثقافي المعلن ، فالإنسان يتعرف على المكان عبر اللغة ويستبطن اتجاه المكان في اللغة حتماً فهو يعيد تفكيك المكان تبعاً لحساسيته الثقافية المختزنة في الذاكرة الجمعية ومن خلال وظيفته أيضاً في مرحلة تالية إذا علمنا (ان اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه بتعبير هايدجر)[١] على اننا يمكن ملاحظة فوبيا العراقي من الآخر بشكل جلي في هندسته للشوارع في مدينته حين جعلها ضيقة وملتوية لكي يسهل عليه الاحتماء والهروب ومباغتة العدو بأمكنة غير مرصودة أو محسومة النهايات لانه هندس المكان تبعاً لضرورات العلاقة المضمرة له بالآخر فضلاً عن وظيفتها كونها ذات علاقة باتقاء الشمس في الصيف العراقي اللاهب. (فالمكان تجربة معاشة جسدياً وفكرياً ويلج نسيج الراسمال الرمزي لدى الكائن الإنساني ، ويشكل من ثم مكوناً من مكونات التفكير والتواصل وإنتاج الدلالة... ومن هنا فان الأديان والأساطير والفنون ما هي إلا آليات منمذجة يلجأ اليها الناس لاضفاء المعنى على هذا العالم الغريب والمرعب واللانهائي بقصد نقله من تلك الحالة المجهولة والغريبة إلى فضاء المألوف والتأنسن)[٢] فهو بديل تقريبي عن فكرة مركزية تحتويها اللغة بما تملكه من صفات حدسية قادرة على تقمص البديل الذهني الذي تفترضه ، وأنسنة المكان تتيح للرمز الذهني ترويض المستحيل بمقاربته الحسية للدلالة الافتراضية التي تحتمها اللغة عادة (فاللغة تتيح سمطقة المكان وجعله علامة لغوية/إرشادية لان اللغة نظام اشاري ودلالي وحامل لمنظومة قيمية .. إذ أن المكان الذي يعيش فيه البشر مكان ثقافي أي ان الإنسان يحوّل معطيات الواقع المحسوس وينظمها لا من خلال توظيفها المادي لسد حاجاته بل من خلال إعطائها دلالة وقيمة)[٣] وهي قيمة لا تؤهلها كي تبدو أكثر وظيفة وإنما لكي تكون

---

(١) أسس الفكر الفلسفي المعاصر مجاوزة الميتافيزيقيا :٤١ .

(٢) شعرية المكان :٧٠ .

(٣) شعرية المكان:٧١ .

بديلاً ثقافياً عن معاني ذهنية ، فبابل بالاصل باب ايل أي باب الالهة وهي صفة تقديسية ترفد هوامش المكان لكي يكون اكتر تقبلا والتصاقا بذات المنتمي اليه وكذا الامر مع كربلاء التي يذكر الدكتور مصطفى جواد (انها منحوتة من كور بابل بمعنى مجموعة قرى بابلية)[1] ولفظة(كو- ثا) تعني مدينة الصدى إذا ما علمنا أن "ثا" رمز في الارامية المشرقية لكل مدينة وبراثا المدينة البعيدة لان برا في الارامية بعيد أو خارج وكذا الامر مع بصرياثا وهي تسميات لم تأت جزافا كما يُظن للوهلة الاولى وانما ابتكرها الانسان العراقي تبعاً لعلاقته الثقافية بالمكان (لان المكان عندما ينتقل من مداره الواقعي إلى مداره الفني [عبر اللغة] فأنه يمر من خلال انفاق نفسية وايديولوجية وفنية لكي يصل أخيراً إلى المدار الفني)[2] .

ويمكننا قراءة العلاقة الحضارية مع الآخر بعيداً عن ارهاصات الاستبداد والعدوانية ماثلة بوضوح في الاساطير الرافدينية القديمة:

(لا تجاز الشر لمن يخاصمك ، وقابل بالعطف كل من يقابلك بالشر ، وتمسك بالعدالة تجاه عدوك وابتسم بوجه خصمك ، والذي يرغب لك بالشر فأطعمه)[3] فهي حلول ثقافية رأى فيها الرافديني وسيلة لامتصاص الآخر وإذابته في بوتقة ثقافة تؤمن بالإنسان قيمة عليا قبل كل شيء ، لذا كانت نصائحه تختزن قيم الحماية الثقافية من الاخر ومحاولة استمالته اخلاقيا ،لان الفكر العراقي منذ بواكير الوعي الانساني عرف ان الاخلاق تمثل جسرا اجتماعيا مهما قادرا على ترويض التضاد في عملية بناء العلاقة المجتمعية فلاغرابة ان نجد ادبا رافدينيا خاصا بالوصايا والامثال التي تحث العراقي على جعل الحب سلاحه النهائي في معركة الحياة.

---

(١) موسوعة العتبات المقدسة:٨ / ١٠ .

(٢) جماليات المكان في الرواية العربية :٩٢ .

(٣) الحكمة السومرية : ١٠٦ .

جغرافية المكان العراقي

أصل تسمية العراق

اختلفت الآراء في أصل تسمية العراق وهو الاسم الذي أشيع أواخر العهد الساساني اسماً لأرض وادي الرافدين فقد تم تداوله بقوة في العصور السابقة على الفتح الاسلامي حتى أننا نجد ان الشاعر العربي الجاهلي جابر بن حني التغلبي يشير الى العراق بقوله:

وفي كل أسواق العراق إتاوة ... وفي كل ما باع امرؤ مكس درهم

تعاطى الملوك السلم ما قصدوا له ... وليس علينا قتلهم بمحرم[1]

وقد أطلق الاغريق على العراق القديم (ميزوبوتاميا) وتعني الأرض الواقعة بين نهرين في حين أطلق العراقي الأول على الوطن الذي يعيش فيه تسمية تقترب بنيوياً من نمطية الأداء الثقافي والاجتماعي الذي كان ينضوي فيه فكانت ، "كي ان جي" ، أرض سيد القصب وهي التسمية التي كانت تتماهى إلى حد كبير مع طبيعة علاقته الثقافية بالأرض ، اما الأكديون الذين أعقبوا السومريين فقد أطلقوا على العراق (مات شوميريم) وتعني بلاد السومريين (واسم شومرو كلمة عربية قديمة وهي في القاموس السرياني تعني المخلص ، المنقذ ، الشجاع ، وكتبت بالخط المسماري كي الجي أي أرض

(١) لو لم يظهر الإسلام ،د.عبدالسلام النابلسي دار الافاق الجديدة بيروت٢٠٠٢ط١ :٢٧٥

المخلص المنجي)[1] وهذا التعريف في ظني تسويغ غير مبرر ومصادرة مفضوحة لأصل الاصطلاح العراقي ، فالتسمية كانت باللغة الاكدية التي وأن كانت أصلاً دلالياً وفونيمياً للغة السريانية (الارامية) إلا انها تختلف تماماً في كثير من دلالتها عن السريانية اللاحقة عليها والتي نتجت في الحقيقة من اتحاد اللغة الاكدية مع اللغة الكنعانية فـ(شو) في الاكدية تعني هو وتعني الغريب أو الغرباء و(مار)[2] تعني الابن وحيث ان الساميين الاكديين مختلفون عرقيا وثقافيا عن السومريين فقد نظروا إلى السومريين بعد احتلال أرضهم على أنهم (الغرباء) ، في نوع من الفرز الشوفيني* والاقصاء ، وهو الشعور الذي نجد ملامح وجوده راسخة في عملية الاذابة والمصادرة للتراث السومري وللشعب السومري الذي لم نجد له وجودا بعد أن تسيد الاكديون على كل شيء.

ويرى الاستاذ طه باقر ان أصل كلمة عراق[3] ربما جاء من أحد مصادر ثلاثة:

١-الأصل العربي لمفردة العراق وتعني الشاطئ أي شاطئ البحر أو سيف البحر ، أو مطلق شاطئ ، فيما يرى بعضهم أن مفردة العراق جاءت عبر عروق النخيل الذي تشتهر به العراق ، وأهل الحجاز يسمون البلاد القريبة من البحر عراقا لدنوه من البحر وحيث ان العراق يقع على شاطئ دجلة والفرات أيضاً فقد سمي عراقا لاتصاله بهما ، ويمكننا ان نعد قول العراقي الجنوبي لساحل

---

(١) تاريخ سوريا الحضاري تصحيح وتحرير،د.احمد داوود،منشورات دار الصفدي دمشق٢٠٠٣ط١ :١٨٩ .

(٢) ينظر قاموس اللغة الاكدية –العربية،د.علي حسين الجبوري هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث٢٠١٠ط١ :٦١٢_٣٢٩.

* الشوفينية هي المغالاة في التعصب القومي والتطرف في حب الوطن والانتماء له الى الحد الذي يلغي الاخر فالشوفيني يرى وطنه افضل الاوطان وامته فوق الامم وترتبط المغالاة عادة بكراهية الامم الاخرى(ينظر مقال لحسين سرمك صحيفة الزمان اللندنية في٢٨ يونيو/حزيران٢٠١١ العدد٣٩٣٥).

(٣) ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :٩.

شاطئ النهر بلهجته العامية (الراكَ)بانها بقايا مفردة العراق التي تعني الساحل ، وفي ذلك يقول الشاعر أبو صخر الهذلي:

سنا لوحه لما استقلت عروضه واحيا ببرق في تهامة واصب

فجرّ على سيف العراق ففرشه واعلام ذي قوس بأدهم ساكب

أو قول مليح الهذلي:

تربعت الرياض رياض عمق وحيث تضجع الهطل الجرور

مساحلةً عراق البحر حتى رفعن كأنما هن القصور[1]

وقال ابن الاعرابي (سمي عراقاً لانه سفل عن نجد ودنا من البحر وأخذ من عراق القربة وهو الخزر الذي في أسفلها وانشد أيضاً:

لما رأين دردي وسني وجبهتي مثل عراق الشنٌ

متّ عليهن ومتن مني[2]

ومن معاني العراق في العربية أيضاً حرف الجبل أو سفوح الجبال المتاخمة لأطرافه الشمالية والشرقية فيما يرى ميثم الجنابي (ان العراق قد يكون اشتق من العراقة)[3]*.

٢-الأصل الفارسي: وفيه يرى أن لفظة عراق مأخوذة من ايراه التي عربت إلى ايراق ثم عراق ، وتعني في الفارسية الساحل ، (وفي مفاتيح العلوم

---

(١) معجم البلدان :٤/٩٣- ٩٤ .ولم اعثر على بيتي ابي صخر او بيتي مليح الهذلي في كتاب ديوان الهذليين(ديوان الهذليين،دار الكتب المصرية١٩٩٥ط٢).

(٢) المصدر نفسه :٤/٩٣.

(٣) العراق ومعاصرة المستقبل،د.هيثم الجنابي دار المدى للثقافة والنشر٢٠٠٤ط١ :٣٥ .

◆ يمكننا ان نضيف تفسيرا ظنيا لاسم العراق انه ربما جاء من العراك حيث كانت اراضيه ساحة للمعارك بين الرومان والفرس وسواهم او بين الاثنيات داخله ،وتبديل الكاف الى قاف امر وارد في العربية(ينظر كتاب اصوات العربية بين التحول والثبات د.حسام سعيد النعيمي بيت الحكمة بغداد١٩٨٩ط١ :٣٥- ٣٦)

للخوارزمي وتاريخ حمزة الاصبهاني ان التسميتين ، ايران وعراق ، غلط والصواب فيهما "ايراك" بالكاف الفارسية وانها أصل ايران وعراق وشبيه بهذا ما ذهب إليه هرتسفلد من ان عراق معرب من ايراك الفارسية التي تعني البلاد السفلي)[١] وفي السياق ذاته يرى وليم بلوك (ان الفرس هم الذين نحتوا هذا الاسم "العراق" فكلمة العراق العربية اشتقت في الواقع من كلمة ايراغ الفارسية التي تعني ببساطة الأراضي الواطئة أو المنخفضة)[٢].

وفيما يرى ياقوت الحموي ان العراق (تعريب ايراف بالفاء ومعناه مغيض الماء وحدور المياه)[٣] ، فان الاصمعي يرى (ان العراق قد أخذت من إيران شهر التي تشير إلى النخل والشجر الكثير)[٤].

٣-الأصل الرافديني وفيه يحاول طه باقر إرجاع اللفظة إلى أصل سومري أو اكدي أو من قوم آخرين من غير السومريين ولا الساميين الذين استوطنوا السهل الرسوبي منذ أبعد عصور ما قبل التاريخ ، وانه مشتق من كلمة اوروك أو اونوك والتي تعني المستوطن وهي الكلمة التي سميت بها المدينة السومرية الشهيرة الوركاء ، ويرى المؤرخ المعروف اومستد ان أول استعمال لكلمة عراق ورد في العهد الكيشي (منتصف الألف الثاني ق.م) في وثيقة تاريخية ترقى في تاريخها إلى حدود القرن الثاني عشر ق.م وجاء فيها اسم إقليم على هيأة اريقا الذي صار على ما يرى الباحث المذكور الأصل العربي لبلاد بابل[٥].

فيما يظن البحث أن أصل كلمة العراق قد جاء من أور كي وتعني الوطن- المدينة حيث ان الانتماء البدائي لدى العراقي كان لدولة المدينة

---

(١) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :٩ .

(٢) لكي نفهم العراق،وليام بولك ترجمة عبدالحي زلوم ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر٢٠٠٦ط١ :٧١ .

(٣) معجم البلدان :٩٤ /٤.

(٤) مجلة العاملون في النفط العدد٦٦ في تشرين الاول١٩٥٤ :٣١ .

(٥) ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :١٠ .

ونتيجة لذلك فأنه كان ينظر لكل مدينة من مدنه وطناً قائماً بذاته إذا ما علمنا ان التبادل الصوتي بين الألف والعين ، والكاف والقاف وارد جداً في العربية ، ولعل بقايا ذلك الانتماء تتمثل في تلقب كثير من العراقيين بمدنهم اصلا رمزيا لوجودهم.

وقد قالت العرب عن الكوفة والبصرة العراقين فيما (كان البلدانيون العرب ينعتونه أحياناً العراق العربي تمييزاً له عن عراق العجم الذي كان يقصد به الجزء الجنوبي من إيران... وكان الحد الفاصل بين الجزيرة والعراق حسبما جاء في كتابات البلدانيين العرب الخط الوهمي المار من الفلوجة على نهر الفرات غرباً إلى تكريت على نهر دجلة شرقاً)[1].

وقد سمت العرب العراق أيضاً أرض السواد لتشابك زروعه ونخيله وكثافتها (لانه تاخم جزيرة العرب التي لا زرع فيها ولا شجر وكانوا إذا خرجوا من أرضهم ظهرت لهم خضرة الزروع والأشجار فيسمونه سواداً... وهم يسمون الأخضر سواداً والسواد أخضراً كما قال الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب وكان أسود فقال:

وانا الأخضر من يعرفني أخضر الجلدة من نسل العرب[2]

والنخيل يعد علامة فارقة على العراق حتى يكادان لا يفترقان فهو (يعد أقدم موطن وجدت فيه النخيل ان لم يكن موطنه الأصلي حيث غرس في القسم الجنوبي منه أولى أدوار السكن والاستيطان البشري في المنطقة)[3] ، وحيث ان الملكية الفردية قد تحددت وتشكلت بعد ظهور الزراعة في العراق القديم فقد أحاط العراقي مزرعته بأشجار غير مثمرة لكنها حددت حدود ملكيته وكانت تمنع الرياح والغبار من استباحة شجيراته وقد سمى تلك

---

(١) العراق في التاريخ القديم :١/١٤.

(٢) معجم البلدان :٣/٢٧٢

(٣) تاريخ حضارة وادي الرافدين،د.احمد سوسة وزارى الري بغداد١٩٨٣ :٤٤٦ .

الأشجار غير المثمرة (سربيتو) لتكون اول موانع اصطناعية تفرز ملكيته عن الاخر ، واظن ان العراقي الحالي حين يطلق على الكلام غير المثمر كلمة "سربته" فأنه يتجذر إلى المعنى الذي أطلقه أسلافه على تلك الاشجار التي لاتنفع ، ولاتؤلف مطمعا للعابرين او العابثين ، ولا يبتعد عنه كثيراً.

وقد تباينت وجهات نظر العرب تجاه أرض السواد فمنهم من نظر اليها بنظرة المستبد فقال عنها بستان قريش* مصادراً حقوق أهلها ومستقبلهم ومتعاملاً معهم بصفة أدنى من العبيد كثيراً ، ويستند في هذا إلى اصل تشريعي اصدره الخليفة عمر بن الخطاب اباح لهم ذلك فحين (أراد عمر قسمة السواد بين المسلمين فأمر ان يحصوا فوجدوا ان الرجل يصيبه ثلاثة من الفلاحين)[١] وهو ما يعني ان يتملّك العربي ثلاث عوائل نبطية ويصادر أراضيهم لكي يعملوا أجراء هم وعيالهم لدى ذلك العربي الفاتح بعد ان كانوا قبل ذلك الفتح يتملكون تلك الأراضي كليا ، ولو افترضنا جدلاً ان كل عائلة تتكون من خمسة أفراد في أسوأ الأحوال فأن الخليفة عمر بن الخطاب جعل العربي مالكا وسيداً على خمسة عشر شخصاً من السكان النبط الأصليين ومعهم اراضيهم ، فالخليفة الذي (ندب الناس لغزو العراق فجعلوا يتحاملون عليه ويتثاقلون عنه حتى هم ان يغزو بنفسه قدم عليه خلق من الازد يريدون غزو الشام فدعاهم الى العراق ورغّبهم في غناء كسرى)[٢] لم تكن دعوته ايمانية في ظاهرها على الاقل وانما كانت تستبطن الرغبة في الهيمنة فـ(لم يذهب الازد

◆ كلمة مشهورة لسعيد بن العاص عامل الخليفة عثمان على العراق"ماالسواد الا بستان قريش ماشئنا اخذنا منه وماشئنا تركنا ،فردّ عليه الأشتر النخعي قائلاً : أتزعم أنّ السواد الذي أفاءه الله علينا بأسيافنا لك ولقومك . فوقعت الوحشة بين قريش وسائر القبائل من ذلك الحين . انظر: التمدن الإسلامي جرجي زيدان دار مكتبة الحياة بيروت١٩٩٧ ٤ / ٥٧ ـ ٥٨ . ".

(١) معجم البلدان : ٣ / ٢٧٥

(٢) فتوح البلدان البلاذري تحقيق عبدالله انيس الطباع مؤسسة المعارف للطباعة القاهرة١٩٨٧ ط١ :٢/٢١٦.

لاجل نشر المبادئ الاخلاقية الدينية وقيمها وانما من اجل لمّ الثروة فحسب ، ليس تخليص الناس من كسرى وانما تخليص الثروة منه)[1] وهي الرغبة التي جعلته يعطي جرير بن عبدالله البجلي ربع الغنائم في العراق تحريضا على غزوه لها (فاجابه عمر على ذلك فسار نحو العراق...كانت بجيلة ربع الناس يوم القادسية وكان عمر جعل لهم ربع السواد)[2] وبعد موت جرير اراد عمر سحب السواد من بجيلة والتمنّع عن حصتهم التي فرضتها قسوتهم في استباحة الدم العراقي فكان ان اعترضت ابنة كبير بجيلة وهددته بترك الاسلام لو تمنّع عما اعطى فما كان منه الا ان امتثل لما ارادت بعد ان قالت له (ان ابي هلك وسهمه ثابت في السواد ، واني لن "اسلم" فقال لها ياام كرز ان قومك قد اجابوا فقالت ام كرز مالنا بمسلمة او تحملني على ناقة ذلول عليها قطيفة حمراء وتملأ يدي ذهبا ففعل عمر ذلك)[3] ، وهو سلوك ينم ان الغاية في الفتح لم تكن اكثر من سلب الاخر حقوقه واستعباده.

وإذ يخبرنا التاريخ الإسلامي ان راية العرب في معركة القادسية التي من خلالها تم فتح العراق كانت سوداء (وان عبد الله بن ام مكتوم يوم القادسية كانت معه راية سوداء وعليه درع له)[4] فان العراقي في لاشعوره الجمعي تنكر لافضلية الهداية التي قدمها له الفاتحون و ظل ينظر للراية السوداء عموما بقرينة اشتراطية مع الذل والعبودية رغم التبعية الدينية النوعية لأغلبية العراقيين التي اسست الى افتراض مقدس ان الراية التي تسبق دولة العدل الالهي ستكون سوداء لكن اللاشعور يتحرك احيانا في زوايا لايتغلغل اليها الوعي وولاءاته لذا نجد ان تلك الأغلبية ذاتها تنعت كل شخص ترفضه أو تتقاطع

---

(١) لصوص الله، عبدلرزاق الجبران دار انسان للنشر بيروت٢٠١٢ط١ :٨٧.

(٢) ينظر الكامل في التاريخ، ابن الاثير، دار احياء التراث العربي بيروت٢٠٠٩ط٢ :٢ / ٤٤١.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي تحقيق بشار عواد دار الغرب الاسلامي٢٠٠١ط١ :١/ ٨٣

(٤) طبقات بن سعد ، تحقيق علي محمد عمر مكتبة الخانجي القاهرة٢٠٠١ط١ :٤/٢١٢ .

معه شعبياً بقولها (رايتك سودا) كناية عن الرفض المستبطن في اللاشعور الجمعي لذلك الفتح الذي سلبهم أملاكهم وحريتهم التي لم ترجع لهم إلا في خلافة الامام علي بن أبي طالب(ع) الذي استمالهم حتى قال عنهم (أهل السواد منا ونحن منهم)[1] فقد كان علي(ع) يعطيهم ولايأخذ منهم اذ انه (اعطى الناس بالسوية لم يفضل احدا على احد واعطى الموالي كما اعطى الصليبة وقيل له في ذلك ، فقال: قرأت مابين الدفتين فلم اجد لولد اسماعيل على ولد اسحاق فضل هذا ، واخذ عودا من الارض فوضعه بين اصبعيه)[2] ولعله السر الذي جعل العراقيين يعشقون عليا ذلك انه تعامل معهم بمنطق الانسان وليس المستبد حتى قال ابن عباس (انما رغب الناس عن علي لانه لم يفضل العرب في العطاء)[3] وهو درس لم يَفُتّ علي لكنه فطر على ان لا يكون سوى علي ؛ الحب دينه والعدل لغته.

أما التوراة فقد سمت العراق ارام نهريم او ارام نهرين واسماً آخر هو سهل شنعار: (وكانت الأرض كلها لساناً واحداً ولغة واحدة ، وحدث في ارتحالهم شرقاً انهم وجدوا بقعة في ارض شنعار وسكنوا هناك)[4] وشنعار باللغة العبرية تعني هزة أرضية وفي ذلك ينقل ياقوت الحموي ان نبي الله إبراهيم الخليل عليه السلام (خرج من بابل على حمار له ومعه ابن أخيه لوط يسوق غنماً ويحمل دلواً على عاتقه حتى إذا نزل بانقيا وكان طولها اثني عشر فرسخاً ، وكانوا يزلزلون في كل ليلة فلما بات إبراهيم عندهم لم يزلزلوا)[5] ولعل تلك الهزات الأرضية المستمرة التي حدثت للنبي ابراهيم(ع) في طريق هجرته الى فلسطين كانت السبب الذي دعا التوراة إلى تسمية أرض العراق

(١) بحار الأنوار للشيخ المجلسي، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية ايران١٤٢٧ :٥٧/ ٢١٤ .

(٢) تاريخ اليعقوبي مؤسسة العطار النجف الاشرف٢٠١١ط١ :١٢٧.

(٣) شرح نهج البلاغة، ابن ابي الحديد، دار الكتاب العربي بغداد٢٠٠٩ط١ :١١/ ٢٨.

(٤) التوراة سفر التكوين الاصحاح الحادي عشر:١/ ١٧ .

(٥) معجم البلدان :١/ ٣٣١ .

"سهل شنعار" إذا ما علمنا ان الطابع الديني للقصة التي اوردها الحموي تتماهى وتسمية التوراة له.

أما إذا حاولنا ترجمتها أكدياً فان شينا – نار تعني اثنين – نهر[1] في اللغة الاكدية وهو ما يقترب فونيميا من اصطلاح شنعار و يتلاءم من جهة اخرى مع التسمية الرديفة لشنعار التي ساقتها التوراة وهي (آرام نهرين)وهو مايعني ان التسمية العبرانية لوادي الرافدين مستعارة اساسا من استعمال رافديني اكدي ربما كان شائعا بين الناس (شينانار) للدلالة على دجلة والفرات لكنه بعد الانتقال الى اللغة العبرية صار اصطلاح شنعارعلامة يشار بها الى بلاد مابين النهرين ، ومن الملاحظ ان الانتقال الصوتي بين الحروف امر شائع في اللغات السامية وخير مثال على ذلك ظاهرة العنعنة التي تعني تبادل الهمزة والعين مكانيهما في الكلمة[2].

العلامات الجغرافية في المكان العراقي

تبدو علاقة الإنسان بالمكان علاقة تبادلية لذلك تسهم المعايير البصرية والسمعية والنفسية والغريزية في تشكيل الانطباع الثقافي في علاقته بالمكان ، وتحريضه على تكوين فهم خاص وشعور غير منفصل ، يبلور الماهية المتحولة له (فالمكان يجعل الأفكار تغادر مساحة الامكان ، ويسبت العقل في ظل هيمنة كاملة للطقوس ، لكي تكون بديلاً عن كل ذلك ، كما كانت الديانة الرومانية ديانة تعنى بالشعائر أكثر من عنايتها بالعقيدة)[3] وهوالامر الذي يفصح عن سر تعلق العراقي بالطقوس على حساب العقيدة لانه بحاجة ماسة إلى التطهير

---

(١) ينظر قاموس اللغة الاكدية- العربية: ٤٠١و٥٧٧.

(٢) ينظر فقه اللغات السامية: ٩٩ كما ينظر ايضا ، فصول في فقه اللغة ، رمضان عبدالتواب مكتبة الخانجي القاهرة١٩٩٩ط٦ :١٣٥).

(٣) المقدس والعادي، ميرسيا اليد ترجمة عادل العوا دار التنوير للطباعة والنشر دمشق٢٠٠٩ط١ :٩ .

والشعور بالتسامي في وقت يتطلب وجوده في حيز مكاني مزدحم ان يتحول الدين الى رمز يستوعب قلقه ولايعيق تطلعاته الاقتصادية داخل المدينة ، وهوالشرخ الذي تسده الشعائرعادة ، فالمدينة عادة تفرز تزاحما تحتاج معه للمشاركة الوجدانية والتماهي المصيري الذي يجعل حركتها الاقتصادية دائبة ، أكثر من حاجتها للمحاججة أو البحث عن حقيقة ميتافيزيقية (فصناعة الالفة تتم من خلال الملازمة والمشابكة بين الإنسان والمكان والمعيشة لفترة طويلة ونعرف المكان جغرافياً ونفسياً وايديولوجيا حيث قيم الالفة مرتبطة بهذه الابعاد ومندمجة بها ، ولا يمكن بأي حال نهوض قيم الالفة في أمكنة مؤقتة ، انها تنمو بعد ان يحفر المكان صورته في تربة الذات وينحفر بها)[١].

وقد ألف النهران في الجغرافيا العراقية ذاكرة فارقة تباينت طبيعة المكان فيها تبعاً لكل نهر منهما ، وعلى وفق هذه الفرضية يمكن متابعة الشروط الثقافية المصاحبة للمكان الملاصق لكل نهر.

١- نهر دجلة

احد النهرين اللذين يؤسسان هوية العراق الجغرافية (وقد ورد بهيأة ادجنا ومنها التسمية العبرانية حداقل أو هداقل والعربية دجلة)[٢] ، وقد حرص معظم الباحثين على القول ان الاسم ادجنا هو من تراث لغوي قديم سابق على السومريين والاكديين وأظن ان ذلك جزم افتراضي لا يمكن الوثوق به[٣] ، لان تفكيك الاسم يوحي بأصل سومري: فأد(علامة مسمارية دالة على الأنهار)[٤] ، أي انها تعني النهر وجي تعني القصب الأخضر ، ونا تعني الأصل وبذلك

---

(١) شعرية المكان :٢٥٥ .

(٢) مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة :٤٣.

(٣) ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة:٤٣.

(٤) من تراثنا اللغوي القديم،طه باقر بيت الوراق للطباعة والنشر٢٠١٠ط ١ :١٩٢ .

يمكننا ترجمة ادجنا بنهر أصل القصب* ، وقد راج تداول دجلة في اللغات الأوربية بصيغة ("Tigris" مأخوذ من الفارسية الفهلوية "تيركاه" التي قيل في معناها انها تعني السهم ولعل ذلك إشارة إلى سرعة الجريان أو انه تحريف أو ترجمة لمعنى اسم العراقي القديم الذي فسر في المعاجم المسمارية القديمة بانه يعني النهر الجاري أو النهر السريع)[١] ، على ان توالي الحضارات المتباينة جعل المفردة تتحول فونيمياً إلى معطى صوتي جديد ففي الكلدانية التي اعقبت السومريين والاكديين والتي هي احد اللهجات الارامية (فان نهر دجلة أخذ اسمه من الدقل ، والدقل بالكلدانية معناه التمر ويسمى النخل بالكلدانية دقل... والدكل هو النخل الذي ينشأ من نوى التمر ، اما ان يستنبت واما ان يكون من تلقاء نفسه والنخلة من النواة دكلة ، فنهر دجلة لانه كان ولا يزال[كذا] يسقي حقول وغابات وبساتين النخيل سمي نهر دجلة ، إي نهر النخيل أو نهر التمر)[٢] ، والدغل كل زرع ينبت عند سفوح الأنهار ، وعلى وفق ذلك يمكن النظر الى ان لفظة(**daggal**)التي وردت في الكتاب المقدس[٣] اسما للرجل الذي ينتحل صفة السيد المسيح(ع) وتغلغلت بعدها الى الديانات اللاحقة قد اشتقت من الدقل(**dagal**) اذا ماعلمنا ان صيغة الاشتقاق فعّال واردة جدا في اللغة الارامية التي هي لغة الانجيل[٤] وهو جزء من استراتيجية العقائد البدوية في الترويج لاقصاء المزارع.

إن نهر دجلة الذي ينبع من الأراضي التركية ينحدر بسرعة أكبر من

---

* هذه الترجمة لادجنا جهد شخصي للباحث غير مسبوق من احد قبل اقتراح الباحث.

(١) من تراثنا اللغوي القديم :١٩٨.

(٢) المقاصد في نوازع العرب وسجاياهم،هدايت سلطان السالم،مطبعة حكومة الكويت١٩٦٥ط١ :٤٠- ٤١.

(٣) الكتاب المقدس/سفر الرؤيا.

(٤) ينظر التطور النحوي للغة العربية،برجشتراسر جمع وتعليق رمضان عبدالتواب مكتبة الخانجي القاهرة١٩٩٤ط١ :١٠٥.

الفرات في الأراضي العراقية ومايؤيد ذلك ان الفرات اطول من دجلة بمقدار مرة ونصف المرة ولذا يكون دجلة اسرع من الفرات ولسرعته يسميه العرب: السهم دجلة ،... ومن خصائص دجلة التي ظل يتميز بها حتى الربع الاخير من القرن التاسع عشر هي غزارة مياهه مقارنة بكمية المياه التي يحملها الفرات[1] ولعلها السرعة التي تومئ لنا باسمه الفارسي الذي معناه السهم ايضا وهي الصفة التي جعلت مهمة ترويضه وإقامة القنوات عليه تبدو صعبة ، وتستلزم تدخل الدولة بجهدها العام في سبيل إقامة تلك السدود ، وتلك الخاصية فضلاً عن انحدار دجلة في أراض غرينية لا تبتلع مياه الفيضان ، الامر الذي جعل الساكنين حول دجلة أكثر عقلانية وواقعية في التعامل مع المعطيات الطبيعية ، وصار خضوعهم لهيمنة السلطة يبدو حاجة أكثر من كونه خياراً انطولوجياً* (فدجلة وقح كثير التقلب والفيضان ، ومن الناحية الايكولوجية شغلت فيضانات دجلة ساكنيه بكيفية إيجاد السبل لدرء مخاطره أو الهرب منه فلم ينشغل عقل الفرد بالدولة قدر انشغاله بمواجهة الطبيعة)[2] وهو الأمر الذي أدى بالدجلويين إلى التفكير المنطقي والاستغراق في المطالب الدنيوية لمواجهة الطبيعة وتقلباتها ، متمثلا ذلك في استجداء السلطة لاجل إقامة السدود التي تمتص غضب الطبيعة وتروض النهر السريع ، واذا كان الاسترخاء الذي يهيئه الفرات للساكنين حوله قادهم إلى الحلم الذي حتم على الشخصية الفراتية ان تكون يوتوبية وغير منتمية لنظام سياسي محدد عبر توخي بناء خيالي يتأسس على ركام اليوتوبيا والاحتماء بالاحتمال والتمرد

---

(١) ينظر العقل في المجتمع العراقي:٢٣٥نقلا عن ولاية البصرة ماضيها وحاضرها ، الكسندر اداموف٢٠_٢١.

* انطولوجيا تعني علم الوجود الذي يتأمل الوجود بما هو موجود ويدرس الاشياء في ذاتها وبما هي جواهر في مقابل دراسة ظواهرها او صفاتها (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية:٦٧) .

(٢) العقل في المجتمع العراقي :٢٣٥ .

فأن واقعية الساكنين حول دجلة وارتباطهم المصيري بالسلطة قادهم لإنتاج ايديولوجيا تديم العلاقة مع المركز وتبقي على النظام القائم بعيداً عن تبدلات الزمان وترهلات السياسة(فساكنو دجلة أكثر عقلانية ومهادنة للدولة من ساكني الفرات ذوي القيم الامتدادية والعقلية العقلائية والايديولوجية والسياسة متفوقة في دجلة بينما يتفوق العقل واليوتوبيا والدين في الفرات)[1] وبذا يمكن القول ان جغرافيا الفرات كانت مستقطبة فيما ظلت دجلة جغرافيا طاردة.

وفي وقت كان الفرات مصداً دفاعياً لسكان وادي الرافدين امام تمدد البداوة وزحفها نحو العراق بوصفه مانعاً طبيعياً يرفضه العربي حتى ان الخليفة عمر اشترط ان يعسكر الجيش الإسلامي في مكان لا يفصله نهر عن الصحراء[2] وهو ما يحيلنا إلى طبيعة نحت العربي لكلمة نهر التي تعني في بعض تجلياتها الزجر والقطيعة كما اظن ، وهو ما يفصح عن طبيعة العلاقة المتشنجة بين الأنهار والبدو ، لكنه أمر لم يمنع كثيرا العرب البداة من الاستيطان على ضفاف الفرات ، بينما ظلت دجلة بعيدة عن ذلك التمدد البدوي واحتفظت بطابعها الرافديني المحض في الوقت ذاته وقفت دجلة حداً جغرافياً فاصلاً عن الفرس وحضارتهم العريقة (فالسومريون والساميون الأوائل قد أسسوا مدنهم ومزارعهم على ضفاف نهر الفرات في البقعة المحصورة فيما بين النهرين دجلة والفرات)[3] ، الأمر الذي جعلهم في مأمن من سطوة قوميتين تسعيان للهيمنة والتمدد(فدجلة لا الفرات هي التي قامت مقام الحاجز بين العرب والعجم في مطلع العام١٣ هـ)[4] على أننا نقف أمام تساؤل كبير طغى على التاريخ الرافديني ذلك أن المدن السومرية والاكدية لاحقاً أقيمت في أغلبها على نهر

---

(١) العقل في المجتمع العراقي:٢٣٦ .

(٢) ينظر تاريخ الطبري:٥٧٩/٣.

(٣) الري والحضارة في وادي الرافدين، د.احمد سوسة وزارة الري العراق١٩٨٢ :٤٢٩/٢ .

(٤) ينظر تاريخ الطبري :٤١٤/٣.

الفرات ولم نجد مدناً ذات شأن كبير قد اقيمت على نهر دجلة سوى مملكة لكش التي أقيمت على ضفاف أحد فروعه ، ولعل لطبيعة الأرض الغرينية الدبقة التي تحيط بدجلة فضلا عن جبروت النهرالسريع وعدم وجود بحيرات تستوعب فيضانه كما هو الأمر في بعض الخزانات الطبيعية التي تمتص غضب الفرات ، ادى الى اجتياح النهر للاراضي التي يمر بها مما ادى الى انتشار المسطحات المائية التي عرفت لاحقاً بالبطائح أو الاهوار في معظم الأراضي التي كان يمر بمحاذاتها دجلة وإذا ما علمنا أن بداية الاستيطان البشري كان في جنوب العراق حصراً اذ (يعزو السير وليام ويلكوكس أسباب استيطان العراقيين للمنطقة الجنوبية من الفرات إلى ان المياه التي تصل هذه المنطقة تكاد تكون قد فقدت المواد الغرينية التي تحملها عادة في موسم الفيضان)[1] عرفنا اسباب عدم وجود مدن كبيرة على نهر دجلة الباطش.

ويرى الدكتور أحمد سوسة في أسباب ذلك الاستيطان ان (سهولة انشاء جداول الري في الفرات ، ولانه يجري بين ضفاف منخفضة وفي عقيق ذي انحدار قليل بخلاف ما عليه الحال في دجلة ، الأمر الذي يساعد في السيطرة عليه واستغلال مياهه في الري والزراعة)[2] فضلاً عن ان كمية الغرين التي يستقلها الفيضان كافية لتدمير المحاصيل وتخريب السكن (لان نهر دجلة يحمل معه أثناء الفيضان من راسبات الغرين بعد وصوله إلى العراق ما يساوي خمسة أمثال ما يحمله النيل)[3] ، وهو الأمر الذي جعل الدجلوي يسعى لتأسيس الواقع على مبادئ الحذر والخوف والترقب فلا ريب أن نجد رواسب ذلك الترقب والخوف في نمطية تفكير العراقي الحالي الذي يحرص دوماً ان تسبق كل بادرة لديه بكلمة ((أخاف)) فهو يخاف من كل فعل يقبل عليه ويستبطن الهزيمة لاشعورياً لذلك

---

(١) الري والحضارة في وادي الرافدين:٢/٤٤٦ .

(٢) الري والحضارة في وادي الرافدين:١/٩٩.

(٣) المصدر نفسه :١/٨٩.

يبدأ كلامه دوماً بتلك الكلمة "أخاف" حيث ان توقع الاسوأ علامة فارقة لديه كما في قوله (اخاف ماالقاك او اخاف اتمرض وغيرها).

وفي وقت انصرف الدجليون نحو القيم الحضرية والاهتمام بالعمران البشري/ الاجتماعي والمادي بانشاء وتطوير المدن والاستقرار فيها وترويض عنف الطبيعة وتأسيس الحكمة التي تجعل التجربة مرجعا لها ، فمدن دجلة هي مدن العقلائية ، فقد اتجه الفراتيون نحو العقل والتنظير في سبيل انتاج القيم الدينية/اليوتوبية والقيم البدوية/التمرد.

لقد حرص الرافديني إلى النظر للماء بوصفه أحد أهم عناصر الخلق ولعل ذلك هو السر الذي جعله يسمي النهر بورا في الوقت نفسه الذي اطلق بورا على مهبل الأنثى اذْ ان الترابط يبدو جلياً في علاقة الماء مع وجوده وتكوينه (فالماء والمرأة كلاهما عامل أغواء واحتواء كما انهما يشتركان بصفة واحدة هي السيولة ، ان ما يعطي صفة الأنوثة للماء هو ان السيولة هي عنصر الحيض ذاته وكذلك ما يجمع الماء والأنثى هو عامل التدوير ، الماء بوصفه قوة طاغية (الفيضان) والمرأة بقوة اغوائها واحتوائها وإضعافها للرجل)[1] ومن هنا يفسر الدكتور حسين عبود الهلالي[2] عزوف العرب عن دجلة وتعلقهم بالفرات ، إلى كون الفرات يحمل اسماً فحولياً يتماهى والنسق المهيمن على ثقافتهم بنبذ الأنثى الذي يمثله الاسم المتداول لدجلة ، والحقيقة ان نبذ دجلة لم يكن وليد الثقافة البدوية وحسب بل ان السومريين انفسهم كانوا ينظرون الى دجلة بكونه نهرا نتنا ، في حين يرى جليبر دوران (ان ما يعطي صفة الأنوثة للماء هو ان السيولة هي عنصر الحيض ذاته)[3] ومن هنا أصبحت

---

(١) شعرية المكان:٣٥٩ .

(٢) رأي شخصي للدكتور حسين عبود سمعته منه شفوياً وهو استاذ في كلية التربية ـ جامعة البصرة.

(٣) الانثروبولوجيا ، جليبر دروان ترجمة د.صباح الصمد المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت٢٠٠٦ط١ :٧٥ .

العلاقة الثلاثية متبادلة ومتواشجة مابين القمر والحيض والنهر.

لكني أظن أن الثقافة التي تؤسس عادة لوعي يديم أسباب رسوخ الهيمنة اوالمركزية ويؤثث ادوات التسلط ، قد سعت إلى تأطير المكان الذي أصبحت تنتمي له بهامش من القداسة يؤهله لكي يصبح قوة فاعلة ومتقدمة على سواه من الأمكنة الأخرى ، وحيث ان البدو الذين هم سدنة التغيير العقائدي الجديد قد استوطنوا اولا في الكوفة وعلى ضفاف نهر الفرات فقد عمدوا إلى تأسيس نظام يخل بتوازن الآخر ويقدم المكان المُستوطَن بوصفه منتمياً بطريقة أو بأخرى للثقافة الجديدة لان ذلك الانتماء الاصطناعي سوف يكرس الهيمنة ، حيث ان المكان دوماً يعيش التحول من أثر هندسي ذي خطوط جغرافية إلى حدث ديناميكي يتغير تبعاً لوظيفته الثقافية التي يؤديها ، وللمرجعيات التي تفخم ماهيته ، فالطلل مثلاً على وفق الأثر الهندسي والوظيفي مكان سلبي لا يؤدي وظيفة السكنى ،وحدوده الجغرافية مبعثرة غير قابلة للاحتواء لكنه حين يحاط بسياق ثقافي يتحول من مجرد مكان مندرس إلى ذاكرة حية ديناميكية تتحرك على وفق أبعاد سايكلوجية ، ونتيجة لذلك ربط العربي بين نهر الفرات والسماء في الوقت الذي صار فيه نهر دجلة منبوذاً لا يرتبط بدلالة مقدسة أبداً حتى ان الإمام جعفر الصادق عليه السلام يقول (نهران مؤمنان ونهران كافران ، الكافران نهر بلخ ودجلة والمؤمنان نيل مصر والفرات)[1] وهو لعمري حديث موضوع على الإمام لسببين الأول يتمثل في ان أغلب مناصري الإمام يعيشون في مدن تقع على نهر دجلة في حياة الإمام الصادق نفسه ، والسبب الثاني ان الإمام الصادق ذاته يروى عنه حديث موضوع يوصي (بعدم شرب ماء النيل لانه يورث الدياثة)[2] وفي المصدر ذاته! وهو ما يجعلنا نشك بالحديثين لان الإمام اسمى من ذلك التحديد غير

---

(١) بحار الأنوار :٢٢/٦٨ .

(٢) المصدر نفسه:٦٠/٢١١

المنطقي وان كان البراقي يورد حديثاً للإمام الصادق في السياق نفسه (ان الفرات مؤمن ودجلة كافر)[1] ، وهو حكم لا يبتعد كثيراً عن وجهة النظر السومرية تجاه نهر دجلة التي وان أعطته صبغة سماوية لكنها تعاملت مع إفرازاته الواقعية بريبة وانفصام:

الأرض كانت تبقر أحشاءها

وتطلق صراخاً حاداً

فنهر دجلة كان يدوّم هائجاً

موحلاً ونتناً[2]

وهو تقاطع ورفض استمر طويلاً لهذا النهر في التاريخ العربي حتى وجدنا أبا العلاء المعري يدلو بدلوه في ممارسة الانفصال الثقافي عن النهر بقوله:

سقيا لدجلة والدنيا مفرقة حتى يعود اجتماع النجم تشتيتا

وبعدها لا أحب الشرب من نهر كأنما أنا من أصحاب طالوتا[3]

وهي معان اكسبت دجلة خصوصية الاقتران بكل ما يدل على الاستقلال والعقلانية التي اصبحت وجها اخر للعراق من ضمن وجوهه المتعددة فلاغرو ان نجد الجواهري يخاطب دجلة بوصفها اسما اخر للعراق في خالدته:

حيّيتُ سفْحكِ عن بعدٍ، فحيّيني يا دجلة الخير، يا أمَّ البساتينِ

حيّيْتُ سفحكِ ظمآناً ألوذُ به لوْذَ الحمائم بين الماء والطينِ

يا دجلةَ الخير يا نبْعاً افارقُهُ على الكراهةِ بين الحين والحينِ

---

(١) تاريخ الكوفة السيد حسين البراقي دار الاضواء للطباعة والنشر بيروت١٩٨٧ :٢١٦ .

(٢) ديوان الأساطيرالسومرية :٦١/٣ .

(٣) شرح سقط الزند للمعري دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٩٣ط١ :١٨١ .

إنّــي وردْتُ عيـــون المـــاء صـــافيةً نبْعـاً فنبْعـاً، فمـا كانـت لترويـني

وأنــت يــا قاربــاً تلْــوي الريــاحُ بــهِ لــيَّ النـــسائمِ أطـــرافَ الأفـــانينِ

* * *

يا دجلةَ الخير: ما يُغْليك من حَنَقٍ يُغلي فؤادي، وما يُشجيك يُشجيني

مــا إن تــزالُ ســياطُ البغْــي ناقعــةً في مائك الطُهرِ بين الحين والحينِ

ووالغــاتٌ خيــولُ البغْــيِ مُــصبحةً على القُرى . آمنـاتٍ . والـدهاقينِ

يا دجْلَة الخير: أدري بالذي طَفحتْ بــه مجاريــك مــن فــوقٍ إلى دُونِ

أدري علــى أيِّ قيثــارٍ قــد انفجــرتْ انغامُـكِ الـسمْرُ عـن أنـاتٍ محـزونِ

أدري بأنــك مــن الــفٍ مَـضَتْ هَـدراً لـلآنَ تهـزْينَ مـن حكـمِ الـسلاطين

تُهـزين أنْ لم تَـزَلْ في الـشرق شـاردةً مـــن النـــواويس أرواحُ الفـــراعينِ

تهــزين مــن خِـصْب جنّــاتٍ مُنثــرةٍ على الـضفافِ ومـن بُؤسِ الملايـينِ[1]

ان توفر الماء بكثرة جعل العراقي كائناً غير قدري يُعمل العقل في جميع تعاملاته الدنيوية ويخضعها للشك والتمحيص فلا ريب ان نجد غلبة العقل في انظمة المدرسة الفقهية العراقية وتحريضها على تحرير العقل وضرورة الاجتهاد بديلا عن التبعية ، في حين بقيت المدرسة الحجازية على النقل بسبب خمول العقل البدوي وقدريته وتطلعه دوماً للاسترخاء والتسليم.

ولعلنا في ذلك السياق يمكن ان نأخذ البصرة مثالاً على المدينة الدجلوية لان العرب عدّوها كذلك ، بما يسمح بقراءة الفارق القيمي الذي صنعته الثقافة

---

(١) ديوان الجواهري، محمد مهدي الجواهري، جمعه وحققه واشرف على طبعه د.ابراهيم السامرائي واخرون، وزارة الاعلام العراقية، مطبعة الاديب البغدادية١٩٧٥ط١ : ٥/٨٣- ١٠٧

بينها وبين الكوفة التي تعد مدينة فراتية ، فالبصرة مدينة آرامية كان اسمها بصرياثا كعادة الآراميين في إلحاق مقطع ((ثا)) بعد اسم المكان وهي اللغة التي كانت رائجة في العراق قبل الاسلام و"باصارا" التي تعني (المخفض اوالارض المنخفضة)[1] في اللغة السريانية الارامية ربما كانت الاصل الارامي لتسمية البصرة ، واظن انها بالأصل "بوآ سارا" وتعني بالسومرية دورة فرج الماء وقد كانت العرب تسميها فرج الهند[2] وهو ما يتماهى قليلاً مع الاصطلاح السومري ، وتعني ايضا بو آ سارا مهبل الماء والأعشاب ، او النهرالدائري في مقاربة واضحة بين المهبل كأساس للتكاثر- والذي يقال له وللنهر بالسومرية "بورا" وفي الاكدية "بو" -وبين كثرة الأعشاب والزروع في أراضي البصرة اذا ماعلمنا ان سارا بالسومرية تقال للسنة والفلك و ان وقوعها محصورة ضمن دائرة انهار كثيرة يسمح بذلك التعبير وقد احصى البلاذري منها (٥٨ نهرا تحيط بالبصرة لوحدها)[3] بينما يرى حمزة بن الحسن الاصبهاني ان (البصرة تعريب باس راه لانها كانت ذات طرق كثيرة انشعبت إلى أماكن مختلفة)[4] فيكون معنى الاسم ملتقى الطرق ، وحيث ان ديدن العرب مصادرة التاريخ الآخر للشعوب التي يستحوذون عليها فقد سعت الثقافة العربية إلى الترويج للأصل العربي لاسم البصرة فرأى قطرب ان (البصرة الأرض الغليظة التي فيها حجارة تقلع وتقطع حوافر الدواب)[5] .

وعلى وفق ذلك ساقت الذاكرة العربية أبياتاً من الشعر تحاول من خلالها مصادرة الاصل التاريخي لذلك المسمى العراقي ، متناسين أن أولئك الشعراء الذين ذكروا البصرة من شعراء العصر الإسلامي وليس الجاهلي فلا يكون

---

(١) اللالئ السريانية ، جوزيف اسمر ملكي دار الينابيع دمشق ٢٠١٠ط١ :٦٣٤.

(٢) ينظر تاريخ الطبري:٣٤٣/٢

(٣) ينظر فتوح البلدان:٤٩٧ومابعدها

(٤) معجم البلدان :٤٣٠/١.

(٥) المكان نفسه :٤٣٠/١.

الامر موثقا ، (فخفاف بن ندبة يقول:

ان تك جلمود بصرٍ لاأؤيسه اوقد عليه، فاحميه، فينصدع

وقال الطرماح بن حكيم:

مؤلفة تهوي جميعا كما هوى من النيق فوق البصرة المتطحطح)[1]

إذ ان البصرة بعد الفتح قد ذاع صيتها وربما التصق بدلالتها بعض من طبيعة أرضها في الذاكرة اللاحقة لفتحها ، وهي الذاكرة التي وان حاولت التغافل اوإخفاء الحقيقة وطمسها الا ان تلك الحقيقة ماتلبث ان تخرج في صيغة خبر عابر يفضح فعل المصادرة الذي طالما مارسته الذاكرة العربية إذ ينقل ياقوت الحموي خبراً يقول (ان عمر أراد ان يتخذ المسلمون مصراً ، فلما فتحوها كتبوا إليه انا وجدنا بطاسان مكاناً به فكتب اليهم ان بيني وبينكم دجلة ، لا حاجة في شيء بيني وبينه دجلة ان تتخذوه مصراً ، ثم قدم عليه رجل من بني سدوس يقال له ثابت فقال يا أمير المؤمنين اني مررت بمكان دون دجلة فيه قصر وفيه مسالح للعجم يقال له الخربة ويسمى أيضاً "البصيرة" بينه وبين دجلة أربعة فراسخ له خليج بحري يجري فيه الماء إلى أجمة تصب فأعجب ذلك عمرا)[2] فوجود منطقة تسمى البصيرة تنفي الأصل العربي للاسم مثلما نفى التاريخ الرافديني ايضا الأصل العربي لزراعة النخل بالبصرة بما يروى ان (أبا بكرة أول من غرس النخل بالبصرة وقال هذه أرض نخل ثم غرس الناس بعده)[3] وإذْ احتفظت المنظومة القيمية العربية بموقف نبذ دجلة فقد انزاح ذلك النبذ الى المدن الواقعة على نهر دجلة ايضا في تعبير يومئ الى العلاقة الاقترانية بين تفاصيل المكان والزام اشتمالها بالرؤى القصلية لحواشيه اذا ما جعلنا البصرة احدى ثمار دجلة كما يُتوهم ، والبصرة وان فتحها العرب إلا انهم لم يستوطنوها بكثرة كما حدث في

(١) المكان نفسه:١/ ٤٣٠

(٢) معجم البلدان:١/ ٤٣٠

(٣) المصدر نفسه :١/ ٤٣٢.

الكوفة بل ان كثيراً من اهلها النبط قد بقي فيها(فلم تؤسس البصرة بفعل عمل مصمم ومسترسل من طرف السلطة بل هي ظاهرة متفرعة وبالكاد هامشية وظاهرة ما زالت غامضة)[1] فالجيش البدوي لم يرض بالبصرة وطناً له لاختلافها العميق عن أرض الصحراء وطبيعتها التي تتقمص ذاته ففضل الكوفة التي تقع على حافة الصحراء عليها مما أكسب البصرة قوة ونظاما ومعيارية أكثر من الكوفة التي بقيت أسيرة المزاج الصحراوي وإذا تذكرنا طبيعة الساكنين حول دجلة الذي يفضلون العقلانية ومسايرة النظام في وقت يتبع الفراتيون الخيال والتخمين في علاقتهم اليوتوبية مع المكان عرفنا السر في اتخاذ المدرسة النحوية البصرية القياس أُساً في تعاملاتهم اللغوية لما يفترضه ذلك من توق نحو النظام والترتيب والدقة في وقت اتجه النحاة الكوفيون نحو السماع بفعل تأثرهم بالمرجعية البدوية التي تجد في النظام قيداً ، وهو النظام الذي جعل كايتاني لم يتردد (في الإشارة إلى هذا الأمر مقارناً بين البصرة التي تولدت من ذاتها ولضرورة في نفسها وبين الكوفة التي ظهرت اعتباطاً وبإرادة شخص)[2] ، في اشارة الى امتدادها الثقافي الذي لم يهجنه الفاتحون وقد اومأت" أُزدة "زوجة عتبة بن غزوان إلى ذلك الاصل النبطي للبصرة بتحريضها للجيش الذي لم يستطع الانتصار على البصريين في بداية الفتح بقولها (ان يهزموكم يولجوا فينا الغلف)[3] وكلمة الغلف تشير بوضوح إلى ان سكان البصرة كانوا قبل دخول الاسلام اليها مسيحيين وصابئة لان باقي الديانات الأخرى بما فيها الزرادشتية واليهودية والمانوية كانت توجب الختان ، وفي ذلك دلالة واضحة على العمق الحضاري والروحي الذي كان مزدهرا بها.

وكنتيجة للموقف التاريخي الذي اتخذه العرب من دجلة ومدنها فقد أورد

---

(١) الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية ،د.هشام جعيط،مؤسسة الكويت للتقدم العلمي١٩٨٦ط١ :٢٠٢ .

(٢) الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية:٢٠٣ .

(٣) معجم البلدان :٤٣٢/١ .

لنا التراث العربي والإسلامي كثيراً من تلك المواقف ولعل أهمها قول أمير المؤمنين علي بن ابي طالب(ع) في البصرة واهلها (كنتم جند المرأة وأتباع البهيمة ، رغا فأجبتم ، وعقر فهربتم ، أخلاقكم دقاق ، وعهدكم شقاق ، ودينكم نفاق ، وماؤكم زعاق ، والمقيم بين أظهركم مرتهن بذنبه ، والشاخص عنكم متدارك برحمة من ربه ، كأني بمسجدكم كجؤجؤ سفينة ، قد بعث الله عليها العذاب من فوقها ومن تحتها وغرق من في ضمنها)[1] أو قوله سلام الله عليه بعد خروجه من البصرة إثر معركة الجمل (الحمد لله الذي أخرجني من شر البقاع ترابا وأسرعها خرابا)[2] ، وهي مواقف في حقيقة الأمر تتماهى مع العقلية العربية وليست أثراً ثابتاً على علي بن أبي طالب(ع) لانها تتقاطع وطبيعة روحه السامية التي تنظر للاخر دوما من زوايا انسانيته بعيدا عن كل مواقف اخرى ، فلانلبث ان نجد الموقف الحقيقي لجوهر علي(ع) في مكان اخر من المصدر نفسه ونتيجة للغفلة من ذلك التقاطع أسقط علينا التراث العربي في بعض مواضعه رؤية علي بن أبي طالب الصحيحة متناسياً ما كان قد بثه في مواضع أخرى فينقل ياقوت الحموي رأي علي في البصرة بقوله (اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول تفتح أرض يقال لها البصرة ، أقوم أرض الله قبلة ، قارئها أقرأ الناس ، وعابدها أعبد الناس ، وعالمها أعلم الناس ومتصدقها أعظم الناس صدقة ، منها إلى قرية يقال لها الابلة أربعة فراسخ يستشهد عند مسجد جامعها وموضع عشورها ثمانون ألف شهيد ، الشهيد يومئذ كالشهيد يوم بدر معي)[3] وهو التناقض الذي يفصح عن الموقف الاصطناعي في النظر لدجلة ومدنها وبما يعزز فرضية النبذ الثقافي الذي أفرزته المنظومة القيمية الإسلامية.

---

(١) نهج البلاغة شرح ابن أبي الحديد مج١ /١٦٥ .

(٢) معجم البلدان :١ /٤٣٦ .

(٣) معجم البلدان: ١/ ٤٣٦

٢- نهر الفرات

وهو النهر الذي أطلق عليه الرافدينيون الأوائل اسم "بورانن"[١] ولم يجدوا له أصلاً كما يقول الأستاذ طه باقر[٢] ، ولعل تفكيكاً بسيطاً للاسم يفصح لنا عن جوهر خفي يتلاءم مع طبيعة التقديس الذي نالها الفرات سابقا ولاحقا فـ"بورا"[٣] تعني في السومرية مهبل وتعني النهر الكبير أيضاً في دلالة على العلاقة الجدلية بين الحياة والماء ، ونن تعني السيدة المقدسة ، وبذلك يمكن ترجمة الاسم إلى (نهر السيدة المقدسة)* ولعل وقوع أهم معابد عشتار في الوركاء على ضفاف نهر الفرات له علاقة جوهرية مع الاسم الرافديني المقترح فتقول الأسطورة بما يجعله شريكاً في الخلق والحياة:

أيها النهر العظيم يا خالق كل شيء

حينما حفرتك الآلهة العظام

أقاموا أشياء طيبة على شطآنك

وفي طيبات غمرك، بنى ايا ملك الغمر مقامه

وانعموا عليك بفيض من الماء لا نظير له

فيا ايها النهر المجيد

يا نهر المعابد المقدسة

مياهك تفرج الغمة

فتقبلني برأفة

وخذ ما في بدني وارم به على شطآنك

---

(١) ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة:٤٣ .

(٢) المكان نفسه:٤٢

(٣) ينظر الاساطير والاحلام والاسرار : ٢٦٢ .

◆ ترجمة شخصية للباحث لا أظن ان أحداً سبقني اليها .

وغرقة عند ضفافك وغطة في أعماقه) [1]

وتفصح الأسطورة عن علاقة الارتماس في نهر الفرات مع عقيدة التطهير الديني ويبدو ان ذلك الموقف قد تسرب إلى الذهنية العربية اللاحقة لذلك نجد الإمام الصادق(ع) يقول (نهر ما أعظم بركته ولو علم الناس ما فيه من البركة لضربوا على حافتيه القباب ولولا ما يدخله من الخطائين ما اغتمس فيه ذو عاهة إلا برأ)[2].

وهي قداسة كانت محصلة تراكم تاريخي وثقافي ولم تأت اعتباطاً فقد كان (لنهر الفرات حرمة قدسية لدى السومريين والاكديين الذين سكنوا ضفافه وشيدوا حضارتهم القديمة عليه إذ كان مصدر حياتهم وخيراتهم)[3] وقد أدخل الرافدينيون دجلة والفرات في تراثهم المعرفي والعقائدي أيضاً (ففي معتقدات مابين النهرين نموذج سماوي لدجلة هو النجم عنونيت وللفرات نموذج هو نجم السنونو)[4] .

ولعل اقتراح الباحث في ترجمة بورانن "الفرات" إلى نهر السيدة المقدسة له ما يبرره في التاريخ الإسلامي ، فالطبري يذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب أرسل كتاباً إلى المثنى بن حارثة حين كان يغير بناحية الحيرة قرب الفرات (انه لو كان معه عدد يسير ظفر بمن قبله من العجم فنفاهم من بلادهم وكانت الأعاجم بتلك الناحية قد هابوه بعد وقعة خالد بنهر المرأة)[5] في إشارة إلى غارات خالد على النبط عند ساحل الفرات قبل القادسية ، أو قول الحموي فيما ينقله عن مسير خالد من البحرين* إلى البصرة ثم التوجه إلى الحيرة

(١) الري والحضارة في وادي الرافدين :١٨٥/١ .

(٢) معجم البلدان :٢٤٢/٤.

(٣) الري والحضارة في وادي الرافدين :٤٤٣/١ .

(٤) أسطورة العود الابدي :٢٢ .

(٥) تاريخ الطبري :٣/ ٥٩٣.

* من المناسب التذكير ان البحرين لايقصد بها ارض دلمون التي تؤلف البحرين الحالية

(فيقال انه أتى نهر المرأة ففتح القصر صلحاً)[1] وهو ما يشير الى ان هناك خميرة تاريخية تومئ الى اسم سري عرفه العرب للفرات من السكان الأصليين للعراق الذي ظلمهم التاريخ بتهمة الأعجمية والفارسية. والحقيقة ان سكان العراق قبل دخول العرب كانوا من النبط الاراميين الذين توزعت عبادتهم بين المسيحية النسطورية اوالمندائية الغنوصية وبعضٍ من المانويين اتباع النبي البابلي ماني بن فاتك الذي قال(انا رسول اله الحق الى ارض بابل)[2] او بعض اليهود والى ذلك أشار الأستاذ عباس الزيدي بقوله ان(النبط هم بقايا قدماء العراق وقد كان بعضهم يتكلم العربية برطانة ظاهرة ، فتأثر بعض عرب الحيرة بهذه الرطانة فبدت على ألسنتهم وذلك باختلاطهم بتلك البقية التي تكلمت بلهجة بني ارم)[3].

ولعلنا يمكن ان نستدل عبر بعض الروايات التاريخية العربية على نوعية الاصل الارامي للجيش العراقي النبطي الذي واجه العرب في واقعة القادسية فيما ينقله الطبري ان ضرار بن الخطاب أخذ يوم القادسية (راية الفرس العظيمة وهي درفش كابيان فعوض منها ثلاثين ألفاً وكانت قيمتها ألف ألف ومائة ألف ألف)[4] ، وهنا لا أريد مناقشة المبلغ المبالغ فيه مع ان الدرفش كان موشى بالذهب لكن مفردة درفش في حقيقة الأمر أحد الرموز العقائدية المهمة للديانة المندائية وهو ما يفصح عن ان المحاربين المواجهين للجيش العربي كانوا نبطاً مندائيين وان القيادة العسكرية فقط كانت للفرس بسبب الهيمنة

وانما يرى الحموي انها اسم جامع لبلاد على ساحل بحر الهند بين البصرةوعمان ويقصد بها الاحساء والقطيف الحالية،ينظر معجم البلدان:١/٣٤٧

(١) معجم البلدان :١/١٤٣.

(٢) ايران في عهد الساسانيين، ارثر كريستنسن ترجمة يحيى الخشاب، دار مكتبة النهضة العربية١٩٨٢ :١٧٢.

(٣) التاريخ المستباح :٣٢ .

(٤) تاريخ الطبري :٢/٥٣٥ .

العسكرية الفارسية على العراق وهي حقيقة لم يغفلها الدكتور هشام جعيط في قوله (ان أكثر الأشخاص العائشين في العراق كانوا انباطاً كما سمّوا في اللغة العربية ، وكانوا من الساميين الاراميين ، وقد ارغموا منذ ألف سنة على البقاء في وضع الفلاحين الذين يدفعون الطسق أو الخراج والجزية ، فكانوا من المزارعين والعمال والفلاحين... وحسب السنن العربية للحرب فالأرض والرجال تعتبر غنيمة يقتسمها المقاتلة)[1] وكعادة العرب في تأصيل الأمكنة والأشياء لصالح العروبة فقد قالوا ان (الفرات في أصل كلام العرب أعذب المياه)[2] وقريب من ذلك ما أشار إليه ابن منظور أيضاً (الفُراتُ: أَشَدُّ الماء عُذوبةً)[3] . وفي ذلك يقول الله تعالى (هذا عذب فرات وهذا ملح اجاج)[4].

وحيث ان الفرات كان حداً جغرافياً فاصلاً بين البداوة وأزماتها وبين الحضارة وارهاصاتها فقد أصبحت ضفافه الغربية مستوطناً للعابرين والغرباء والبدو الهاربين فضلا عمّا أحدثته حروب الفتح من استيطان عدد من الخارجين على القانون الإسلامي في حاضرة الكوفة وبقية المدن الرافدينية ناقلين معهم ثقافة الدم والقتل ومصادرة الحقوق فقد سمح عمر للمرتدين السابقين والمجرمين الخارجين على سلطة الدين الجديد من الانضواء داخل الجيش المتّجه للعراق ، وهي محاولة يهدف من خلالها عمر—كما اظن- الى إبعاد القوى المتنفذة التي كانت سبباً في اهتزاز عرش السلطة بعد حادثة السقيفة فيما أطلق عليه حروب الردة إلى منفى بعيد ، فضلا عن استثمار قسوتهم وتجبرهم في سبيل فتح العراق لاجل ان يصبح العراقيون عدوا بديلا لهم من السلطة الحاكمة التي كان يمثلها ويكون بذلك قد ضرب عصفورين

---

(١) الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية :٨٤ .

(٢) معجم البلدان :٢٤١/٤ .

(٣) لسان العرب :مادة فرت .

(٤) سورة الفرقان الآية ٥٣ .

بحجر فقد اسهم في إبعاد خطر هؤلاء عن الساحة السياسية من خلال إشغالهم بالنهب العقائدي من جهة ، اذ كان العراق غنيمة دسمة لاولئك الرعاة ، ومن جهة ثانية فقد جعل أولئك المرتدين القساة سيفاً له يضرب من خلاله البلدان التي لم تفتح بعدُ ، لما يتمتع به أولئك البدو الخارجون على الدين والقانون من شراسة وصلافة وقوة (فكأن القادسية كانت فرصة للتكفير عما سلف أو بوتقة للتوحيد ، لقد صاحب القادة الكبار المرتدون منهم الاشعث بن قيس وطليحة بن خويلد وعمرو بن معد يكرب قبائلهم إلى الحرب في العراق)[١].

وإذا كان جاك لاكان يرى ان اللغة تختزن لا شعورها المتراكم الذي يتحول بفعل التداول الى قانون مندثر لكنه يحافظ على جوهر متصل بالأساس الأول (فاللغة هي شرط اللاشعور وهذه هي الصيغة التي قلب بها لاكان الصيغة القديمة القائلة بان اللاشعور هو شرط اللغة)[٢] ، فلا ريب أذن ان نجد ان قداسة النهر استمرت إلى أزمان متعددة إلى الحد الذي جعل الإمام جعفر الصادق(عليه السلام) يقول (ان شاطئ الوادي الأيمن الذي ذكره الله تعالى في القرآن ، هو الفرات والبقعة هي كربلاء... وان كربلاء وماء الفرات أول أرض وأول ماء قَدَّسَ الله تبارك وتعالى)[٣].

وعلى وفق ذلك السياق نجد ان معظم شعراء الشيعة في مختلف العصور ربطوا القداسة شريكا بين الإمام الحسين ونهر الفرات فيقول دعبل الخزاعي:

نفوس لدى النهرين من بطن كربلا   معرسهم فيها بشط فرات

أفاطم لو خلت الحسين مجدلا   وقد مات عطشاناً بشط فرات

---

(١) الكوفة نشأة المدينة العربية الإسلامية :٤٨ .

(٢) دفاتر فلسفية ،اللغة ،محمد سبيلا وعبدلسلام بنعبدالعالي،دار تويقال للنشر٢٠٠٥ط٤ : ٩٥ .

(٣) موسوعة العتبات المقدسة :٨/٧٧- ٨٠ .

اذن للطمتِ الخدّ فاطم عنده. واجريت دمع العين في الوجنات[1]

وإذا كانت صناعة الرمز الديني والمكان الديني تؤلف هاجساً لدى العراقي يتلاءم مع نظرته الدنيوية التي تقوم على الشك والجدل والاحتجاج لان العقل الغيبي الذي دحرته الممارسة الواقعية للحياة يكون بحاجة لوقود ميتافيزيقي يديم التأجيل والقفز على الحقائق التي يحتاجها كل إنسان في أزماته ، فأن الصراع بين الواقع والغيب يبدو حتمياً لان دنيوية العراقي لا تتيح له ان يسترخي في ظلال الدين وطروحاته الاسترخائية ،الامر الذي يجعله يشك في كل شيء لا يتلاءم مع الواقع فهو لا يريد حياة أخرى من الإله بل يريد موسماً خصيباً وأولاداً كثيرة ، لذلك كان سهلاً على العراقي حين أصبح الدين سلطة ان يعمد إلى إنتاج وسائل تأويل تجعل النص حراً غير خاضع لابتزازات الايديولوجيا المتسلطة لكي يظل متملصا من شروطه الجامدة ، وقد عجزت محاولات القمع عن ثني الإرادة أو تحويل الولاء لصالح الدولة على حساب التاريخ ، لأن العراقي تشبع بدروس الماء الذي كان شريكا له في الدين والحياة حيث (ان للماء طرقاً في الجريان ماكرة انه لا يعلو العوائق بل يتجنبها ويدور في اتجاهه غير انه يبلغ هدفه ... مما أوحى إليه بأن الماء يتمتع بالعمق الفكري والحكمة والمعرفة)[2] وهو الدافع الذي ادى الى ان يجعل من عرش انكي أو ايا في الماء ويلصق الحكمة في جميع أطوارها بذلك الإله فضلاً عن كونه يتحكم بالأقدار الجميلة للإنسان ، فلاريب ان كانت معظم أدعية السومري تتوجه لأنكي مباشرة (فالماء نموذج للقدر ، وليس فقط قدراً وهمياً لصور هاربة ، قدراً وهمياً لحلم لا يكتمل ، بل قدر جوهري لايني يغير مادة

---

(١) ديوان دعبل الخزاعي:٨١

(٢) ما قبل الفلسفة ت.هـ.فرانكفورت وتوركيلد جاكبسن ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر١٩٨٠ط٢ :١٧٢ .

الوجود)[1].

ومهما بقيت السلطة المستوردة تمارس قمعها على العراقي فانه ظل متشبثا بوسائل دفاعه الباطنية و إنتاج مصال وقاية ثقافية تعيد إنتاج النص فلا ريب أذن ان مجمل المدارس الفكرية الإسلامية تحمل بصمة احتكار الاختراع العراقي وكل تلك المدارس كانت تقوم على أساس إعادة قراءة النص المقدس وقد فسرت الانتقائية التي هي احد افرازات إعادة القراءة بأنها "من الهوى" وهي التهمة التي كثيرا ماحاولت الثقافة العربية لصقها بالعراقي بانه صاحب هوى وليس يقين.

والحقيقة أن التحول دوماً دليل حياة ونمو للعقل ، لانه ايمان بدائي يجعل الحقيقة مشروعا مستمرا وليست اقنوما ثابتا وعلى وفق ذلك يقول الجنيد البغدادي (ان الفتوة في الشام واللسان في العراق والصدق في خراسان واللسان هو العقل والمنطق والمواجهة وما قد يقابله من مضادات)[2].

ومن ثم اصبح التضاد المعرفي أو الوجداني او الفسيفساء الثقافية حقيقة موضوعية مسلمة لابد منها لان تفتيت النص وتفكيكه يؤدي بنا حتما إلى أصول جديدة تشتت الوعي وتوزع الولاء ، وتجعل الاحتمال قائما ، وهو التضاد الذي سمح بإنتاج الحسين أو الحسن البصري بجانب الحجاج وخالد القسري وسمح بإنتاج ابن حنبل بجانب الحلاج ومظفر النواب بجانب ناظم كزار وصدام بجانب محمد باقر الصدر في تناغم وتضاد غريبين .ويما يؤسس إلى أن الشك يعد جوهراً مركزياً في الذات العراقية ومن ثم يصبح التوقع والتخمين مفتوحاً وهو شك جعل العقل يحاصر النص وليس العكس وعلى وفق ذلك يمكن ان نفهم معنى قول سفيان بن عيينة (خذوا المناسك عن أهل

---

(١) الماء والأحلام، غاستون باشلار ترجمة علي نجيب ابراهيم، المنظمة العربية للترجمة٢٠٠٧ط١ :٢٠.

(٢) العراق ومعاصرة المستقبل :٣٤- ٣٥ .

مكة وخذوا القراءة عن أهل المدينة وخذوا الحلال والحرام من أهل الكوفة)[1].

فالحلال والحرام معيارٌ لصيقٌ بالتعامل الاقتصادي والاجتماعي الناتج عن التزاحم السكاني وهو ما موجود في حواضر العراق مضافا اليه الطبيعة الديناميكية للعقل الجدلي العراقي الذي يحتمل النص في افتراضات شتى ،وهو الامر الذي يجعل متابعة شروط التعايش والاتفاق ضرورة لابد منها لاستمرار التوافق في بقعة محددة ، أما أهل المدينة فهم بدو استوطنوا يثرب بعد مجاورتهم لليهود فيها ثم اقصائهم عنها لاحقا ، والبدوي مشهور بتوقد الذاكرة والارتماء في حضن اللغة بديلا عن خواء المكان الصحراوي ، أما المكي فهو ابن مدينة ينمو لديه السلوك البصري وتصبح العين وسيلة التلقي الاولى على حساب شفوية الاماكن المنعزلة ، والمناسك يعتمد تعليمها ونقلها الى الاخرين على دقة بصرية في متابعة الصور والحركة والسلوك.

وإذا كنا قد أخذنا البصرة مثالاً للمدينة الدجلوية فأن الكوفة بلا منازع تعد أهم مثال على المدينة الفراتية فالكوفة مدينة نبطية قديمة كانت تضج بالاديرة والمزارات المسيحية[2] ويشير عدد من المؤرخين إلى أن الكوفة تعريب لكلمة كوثا النبطية و تحمل دلالة التل او المرتفع البسيط في النبطية ربما بسبب مفارقتها لارض النجف التي كانت متدنية وإذا ما علمنا ان كو وكور وطور تؤدي معنى الجبل أو التل في الارامية[3] ، فاننا يمكن ان نفهم الحديث النبوي الذي يرويه المجلسي أن النبي محمداً صلى الله عليه وآله وسلم قال (ان الله اختار في البلدان أربعة "والتين والزيتون وطور سينين وهذا البلد الأمين" فالتين

(١) معجم البلدان :٤/٤٩٣.

(٢) ينظر الديارات والأمكنة النصرانية في الكوفة لمحمد سعيد الطريحي، مطبعة المتني، بيروت١٩٨١ :٤١ وما بعدها .

(٣) يروي السيوطي (في معنى كلمة طور ، عن الضحاك ان النبط اي العراقيين يسمون الجبل طورا. ينظر الدر المنثور – السيوطي:١/٧٥دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣، كما ينظر متون سومر:٣١)

المدينة والزيتون بيت المقدس وطور سينين الكوفة وهذا البلد الأمين مكة)[1] لان المقطع ثاني كما قلنا سابقاً صار رديفاً لأغلب اسماء المكان في السريانية الشرقية(المندائية) كما في براثا وبصرياثا وكوثا وغيرها ، والأصل بالاسم ((كو)) فقط الذي يعني كما قلنا المرتفع أو التل.

وقد كان اسم كوثى شائعاً على وفق الحديث المروى عن الإمام علي(ع) اننا من نبط كوثى فـ(لقد قال محمد بن سيرين: سمعت عبيدة يقول سمعت عليا ، عليه السلام ، يقول: من كان سائلا عن نسبتنا ، فإنا نبط من كوثى. وروي عن ابن الأعرابي أنه قال: سأل رجل عليا ، عليه السلام ، فقال: أخبرني ، يا أمير المؤمنين ، عن أصلكم ، معاشر قريش ، فقال: نحن قوم من كوثى. واختلف الناس في قوله: نحن قوم من كوثى ، فقالت طائفة: أراد كوثى العراق ، وهي سرة السواد التي ولد بها إبراهيم ، عليه السلام ، وقال آخرون: أراد كوثى مكة ، وذلك أن محلة بني عبد الدار يقال لها كوثى)[2] وهي موضع بالحجاز تحمل الاسم نفسه ويلصق بها تاء مربوطة تتواءم مع المقومات الصوتية لمفردة الكوفة وقد قال الشاعر الجاهلي عنها:

لعن الله منزلاً بطن كوثى ورماه بالقفر والامعار

لست كوثى العراقي اعني ولكن كوثة الدار دار عبد الدار[3]

فقوله كوثة يومئ الى ان احتمالية قلب الثاء إلى فاء واردة في التراث العربي للتقارب الفونيمي بينهما[4] ، وهو مايرجح فرضيتنا ان الكوفة بالاصل

---

(١) بحار النوار:٤٤/١٦٠ .

(٢) لسان العرب:مادة كوث.

(٣) معجم البلدان:٤/٤٨٧.

(٤) ينظر فصول في فقه اللغة العربية:٤٧.... وقد ورد في القران مايثبت ذلك التبادل بين الفاء والثاء في قوله تعالى(فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الأَرْضُ مِن بَقْلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا)البقرة:٦١ ففومها بالاصل ثومها(ينظر تفسير الميزان :١٦ /٤٣)

كانت كوثى النبطية وفي الكوفة قال الإمام علي بن أبي طالب:

يـا حبـذا مقامنـا بالكوفـة أرض سـواد سـهلة معروفـة

تعرفهـا جمالنـا المعلوفـه عمـي صباحا واسلمي مألوفه[١]

وقد حاول العقل العربي مصادرة الاسم وعده اختراعاً عربياً فقال أن كوفان هي الأصل في الكوفة (وكوفان : الدغل من القصب والخشب)[٢] فيما أجمع غيره على أنها سميت كوفة لاستدارتها وقيل لوجود جبل في وسطها وقيل(الكوفة الرملة الحمراء وبها سميت الكوفة)[٣] ويشير ابن منظور الى وجود موضع بهذا الاسم او قريب منه في مكان الكوفة يسمى الكويفة (والكُوَيْفةُ: موضع يقال له كُويفة عمرو ، وهو عمرو بن قيس من الأَزْد كان أَبرويز لما انهزم من بَهرام جُور نزل به فقراه وحمله ، فلما رجع إلى ملكه أقطعه ذلك الموضع)[٤] وهو المسمى الذي يحيل الحسن الصغاني تكوينه الى سبب اخر الامر الذي يجعل ذلك محل تساؤل واستفهام (وكُوَيْفَةُ: موضع قريب من الكوفة ، يقال لها: كُوَيْفَةُ ابن عُمر ؛ مُضافة إلى عُبيد الله بن عمر بن الخطاب ، وكان نَزَلها)[٥].

وحيث ان الماء يحمل قيمة تطهيرية لابد منها في الطقوس التي تؤلف معادلا موضوعيا لاي مدينة مواجها لايديولوجيا الدين الصارمة ، الامر الذي يجعل حركتها التجارية مرنة فضلا عن قيمته في رخاء الزراعة فقد أصبح وجود المدينة قربه ضرورة (فالماء لا يحتوي فقط على النقاء بل انه يشع النقاء ،

---

(١) ديوان الامام علي بن ابي طالب:١١٠

(٢) معجم البلدان:٤/٤٩٠

(٣) لسان العرب:مادة كوف.

(٤) المصدر نفسه:مادة كوف.

(٥) العباب الزاخر واللباب الفاخر، احمد بن الحسن الصغاني تحقيق فير حسن، منشورات المجمع العلمي العراقي١٩٧٨ط١ :مادة كوف

اوليس النقاء في جوهره شعاعاً وبريقاً والقاً تلقائياً ... فماء الطهور هو الماء الذي يحيي بشكل يتجاوز الخطيئة والجسد والموت)[1] فلا غرابة أن تؤسس المدينة العراقية قرب النهر دوماً لانه قيمة مركزية للحياة ولا يحمل صفته التطهيرية فقط لذا فاننا يندر ان نجد مدينة عراقية منعزلة عن النهر او بعيدة عنه وقد تعاملت الأسطورة الرافدينية دوماً مع النهر بوصفه احد المكونات الرئيسة للمدينة:

اننا نقيم في تلك المدينة نفسها دور انكي

اننا نقيم في تلك المدينة نفسها دور غيشمار

هذا النهر بعينه الاوسالا كان نهرها الصافي

وهذا الجرف بعينه الكارغشتنه كان جرفها

وهذا المرفأ بعينه الكاروسار كان مرفأها

وهذا البئر البولال كانت بئر مائها العذب

وهذه القناة بعينها النوفييردو كانت قناتها اللألاءة[2]

وهو تأطير يغدق على صفات المدينة عمقاً دينياً وروحياً لكي تغدو مستقراً لعالم الافكارحيث ينتظم الولاء والانتماء وليس لحركة الأجساد فقط وهو التأطير ذاته الذي أطره الإمام علي لمدينة الكوفة في تفسيره للآية الكريمة (وآويناهما الى ربوة ذات قرار ومعين)[3] فقد فسر الامام علي تلك الاية بقوله ان (الربوة الكوفة والقرار مسجدها والمعين الفرات)[4] أو قوله عليه السلام (كأني بك يا كوفة تمدين مد الاديم العكاظي ، تعركين بالنوازل ، وتركبين بالزلازل ، واني لأعلم انه ما أراد بك جبار سوءاً إلا ابتلاه الله بشاغل أو رماه بقاتل)[5].

---

(١) الانثروبولوجيا :١٥٠.

(٢) ما قبل الفلسفة: ١٧٩ .

(٣) سورة المؤمنون الآية ٥٠ .

(٤) تاريخ الكوفة :٥٨ .

(٥) نهج البلاغة :١٣٢/٢.

ولو سلمنا أن الكوفة مدينة مسيحية قديمة كما بين ذلك د.محمد سعيد الطريحي[1] وقد استوطنتها القبائل العربية الوافدة فان ذلك يجعلنا نؤمن ان المدينة قد تقمصتها ثقافتان: ثقافة البصر التي تجعل من المكان مسرحها المهيمن بوصفها ثيمة مركبة انشطارية ناتجة عن الامتداد الحضري للمدينة وثقافة الصوت التي تجعل الزمان مساحةً لحركتها الاحادية تنبع من استيطان البداوة التي جعلت الصوت مركزا مهما في عقليتها ، وهو الانشطار الذي دمغ الكوفة بالازدواجية فقد أصبحت الكوفة (ذات نزعة جدلية بسبب الاختلاف العرقي والمذهبي لسكانها من جهة ولوفود قوافل التجارة التي تحمل فضلاً عن البضائع التجارية بضائع فكرية أصبحت زاداً يتلقفه أهل الكوفة للبحث والتفكر ما جعلها أخيراً مصنعاً للعقل في المجتمع العراقي)[2] وعلى وفق تلك الجدلية نفهم أيضاً أسباب التذبذب والانتقائية في المواقف وانقسام الولاء في اتجاهين متقابلين على مر تاريخ الكوفة لان الرصيد اللاشعوري للكوفي مسكون بهاجسين هاجس البداوة وارهاصاته القائمة على اساس ابتكار ذاكرة بديلة للمكان الامر الذي يجعل الآخر-المواطن الاصيل- اسير الرؤية المصطنعة الجديدة التي تستقرئ التاريخ بعيدا عن جذوره الاولى وهاجس الحضارة التي تتطلع إلى بطل مخذول ومغلوب على أمره لكي تبكيه وتصطنع في حواشيه كل الحسنات والمواقف النبيلة ، انها ببساطة تصنع من البطل الذي تُتوجه سدا وسيداً على خيباتها وآلامها بديلاً ثقافياً للمستحيل الذي لا يمكن ان تكونه ، لذلك فهي توشيه بكل معاني البطولة والإيثار والحب والعدالة لكي يكون المقدس ذاته أو بديلاً عن المقدس وهو اصطفاء يحمل في بعض مسوغاته مبرر الابدال الرمزي لان الترميز حاجة مدينية تمرر من خلاله استمرارية حركتها التجارية والاقتصادية.

إن صناعة البطل الأسطوري وخذلانه ثم البكاء عليه فعل متأصل في الذات

---

(١) ينظر الديارات والامكنة النصرانية في الكوفة:١٣

(٢) العقل في المجتمع العراقي :٢٤٠ .

العراقية الأولى فكلكامش ترك صديقه انكيدو يموت وحيداً وحين ذهب ليبحث عن عشبة الخلود لم يفكر ان تكون محاولة لاعادة صديقه الى الحياة بل كان مبادرة فردية منه لهزيمة الفناء فكانت ذكرى صديقه محرضة له لكي يخلد فقط ، لكنه في الوقت نفسه بكاه بحرقة لان البكاء لدى العراقي قيمة تعويضية وتطهيرية يستطيع من خلالها التخلص من الدنس الثقافي للهزيمة فالرجس الذي يصيب الجسد يمكن تطهيره بالماء بينما لايطهر الروح سوى الدمع ، لذا كان البكاء لدى العراقي حاجة يستطيع من خلالها ان يتخلص من ذنوب متوهمة وغير موجودة ، ففي وقت كان يمكن لكلكامش ان يستنجد بالآلهة التي تسمع له لكي تنقذ له صديقه اكتفى بانتظار احتضار صاحبه تهيؤاً للبكاء عليه.

من أجل انكيدو خلي وصاحبي أبكي

وانوح نواح الثكلى

انه الفأس التي في جنبي وقوة ساعدي

والخنجر الذي في حزامي والمجن الذي يدرأ عني

وفرحتي وبهجتي وكسوة عيدي

لقد ظهر شيطان رجيم وسرقه مني[1]

فالعراقي بحاجة لردم فجوات الواقع عبر صناعة بطل أسطوري يتجاوز كل الخيبات التي تحاصره ويواجه كل أنواع الظلم والتسلط ، انه في توق لإيجاد شخصية يعبئها بكل الصفات التي تزدحم بها الذاكرة والحلم المؤجل وان أدى به ذلك لموازاة البطل بالمقدس أو تقمصه بعض صفاته ، فما يهمه ان يكون البطل نداً للظلم والخيبة اللذين يحاصرانه كما نجد ذلك مثلاً في قول الشاعر النجفي كاتب الطريحي بحق الإمام علي الذي حفظه العراقيون جيداً:

قيل امتدح لأمير النحل قلت لهم   أخلتم أم جهلتم قدر علياه

فكل وصف لعمر الله أذكره   مدحي ومدح الورى من بعض معناه

---

(١) ملحمة كلكامش ص١٤٨ .

الناس قد عجزوا عن وصف حيدرة ومن يرم ما ورا معناه أعياه

فالجاهلون الألى راموا حقيقته والعالمون بمعنى كنهه تاهوا

ماذا أقول لمن حطت له قدم من فوق منكب من للعرش رقياه

فليخسأ الوهم عجزاً عن عُلا قدم في موضع وضع الرحمن يمناه

ان قلت ذا بشر فالعقل يمنعني أو قلت ذا مَلَك فالعقل يأباه

قد حاد فكري في معنى حقيقته وأختشي الله من قولي هو الله[1]

ان المبالغة في الانتماء والتهويل في المواقف أصبح علامة فارقة في العقلية الكوفية اليوتوبية ، فاذْ ان هدوء الفرات وسماحته اجترح زماناً فائضاً لدى الساكنين حوله مما أطلق العنان للتمرد ومحاولة اختراع واقع جديد وسلطة بديلة خارجة على سلطات الدولة الحاكمة ايا كانت هويتها ، حيث ان مرجعية أغلبية الساكنين على ضفاف الفرات كما قلنا سابقاً بدوية ، وهي العقلية التي ترى في الدولة نداً ، كونها معتادة على حرية الصحراء التي لا يقيدها نظام أو قانون سوى قانون القوة ، في مقابل ذلك اسهم هياج دجلة وسرعة جريانه في التزام الساكنين حوله بالنظام والحاجة إلى السلطة التي تروض معهم النهر وصار العمل والدقة والنظام مستنزفاً للزمن فلا وجود لفائض يقضونه في البحث عن بديل لسلطة ما ، وهو السر الجوهري الذي اعطى للاختلاف والتباين بين اقطاب المجتمع العراقي دلالته المؤكدة ، فاليوتوبيا والخيال والحلم هي الرصيد الثقافي الذي يؤجج الحاجة لصناعة بديل ثقافي للهزيمة الافتراضية التي تحاصر الفراتي ، وتاريخ الكوفة على الدوام تاريخ انكسار وخيبة ، وقد حاول العقل الجمعي تأثيث بديل يردم فجوات التاريخ الممتلئ بالظلم عبر اختراع بطل يحتكر كل الأحلام والصفات والتناقضات

---

(١) قصيدة مشهورة للشاعر كاتب الطريحي يؤديها المنشد باسم الكربلائي ولم اجد له ديوانا منشورا.

التي يردها العراقي وخذلانه ، والخذلان لدى الكوفي حاجة وليس عجزاً عن التكامل ، لان البطل في لاوعيه يجب ان يكون مظلوماً و مخذولاً منذ خذلان عشتار للحبيب تموز ، إذْ ان بكاء عشتار هو الذي شرع الدمع للعراقي وسيلة للتطهير

دعا انليل العاصفة، والشعب ينوح
واخذ من الأرض رياحاً منعشة والشعب ينوح
واخذ رياحاً طيبة من شومر، والشعب ينوح
ودعا رياحاً شريرة، والشعب ينوح
الزوبعة المعمية الزاعقة عبر السماوات والشعب ينوح
والإعصار الظالم النقض كالطوفان والشعب ينوح[1]

فالنواح لدى العراقي رسالة تطهير يشترك بها الجميع لان التهميش والمصادرة والظلم الذي يطوق المدن الرافدينية بعد كل ثورة مجهضة أو فاشلة يجعله بحاجة الى حل وجداني سحري ، يحقق له التوازن ، ولعله الامر الذي جعله بحاجة الى اختراع بديل فانتازي وثقافي للواقع يستطيع من خلاله تجاوز نكباته وآثامه فلاريب ان نجد ان الثقافة الشيعية تتوج الكوفة عاصمة للكون بعد خروج المنقذ المهدي(ع) متغافلةً عن كل الموبقات التي وشمتها الكوفة في الضمير الديني لانها مدينة اللاشعور الجمعي وليست مدينة الوعي وحده ، فقول الامام علي(ع) ((يا أهل الكوفة منيت بكم بثلاث واثنتين ، صم ذوو اسماع وبكم ذوو كلام ، وعمي ذوو ابصار ، لا احرار صدق عند اللقاء ، ولا اخوان ثقة عند البلاء ، تربت ايديكم يا اشباه الابل غاب عنها رعاتها ، كلما جمعت من جانب تفرقت من جانب آخر))[2] غير كاف لبيان خذلانها لذلك عمد العقل السري على تنقيتها من شوائب التاريخ فالصق الذنوب التي ارتبطت باسمها عادة على أناس

(١) ما قبل الفلسفة :١٦٤- ١٦٥ .

(٢) نهج البلاغة :١/١٨٨.

منقرضين ، متذكرا فقط ما يديم ذلك الاصطفاء عبر قول الإمام الصادق(ع) (ان الله عرض ولايتنا على أهل الأمصار فلم يقبلها إلا أهل الكوفة)[1] وهي معان استطاعت تتويج المدينة عاصمة للانتماءعبر التاريخ.

المبحث الثالث

تقسيمات المكان العراقي

يمثل المكان احد أهم عناصر الانتماء الذي يجعل الوجدان يتلبس صورة الرمز الثقافي المجسد (فالمكان هو حيز تنشئه النفس بعيداً عن المبادئ الهندسية لانه بناء نفسي قبل ان يكون بناء هندسي[كذا] ، فالبيت يتشكل وفقاً للمنحى النفسي ... ولا علاقة للحقيقة الموضوعية في صياغة المكان فالصحراء بالنسبة للبدوي هي بيت الأمان ، وليس المدينة التي يشرف عليها رجال الأمن المنتشرون في كل الأرجاء)[2] ، وفضلاً عن تلك المعيارية يمكن عد الوظيفية احد التفويضات التي تؤدي الى فرز المكان وصناعة ماهيته بعيداً عن التجسيمات الفيزيائية له ،والتي سيتحول بفضلها إلى معطى سيميوطيقي يتيح التعدد والنمو مضافاً إلى نمطية أدائه الوجودي والوظيفي في عملية تبادل رمزي وهو التبادل الذي يفترض وجود

(١) تاريخ الكوفة :٦٧ .

(٢) النظرية الأدبية والنقد الأسطوري :١٢٠ .

وحدة وجود عميقة بين الأشياء والقوى المنظورة وغير المنظورة ، التي تستوجب تحول المكان لكي يكون وسيطا ثقافيا يجعل العلاقة مثمرة ومتوائمة بين ما هو مجسد وما هو متعد من خلال آلية علائقية ورمزية تؤكد وتدعم الولاء لمصدر الرمز و(طبقاً لبيرسٍ فأن جوهر وهوية واستمرارية الذات لا توجد في الكائن العضوي الفردي بل هي هوية ممتدة تربط مشاعر وأفكار وأفعال فرد ما بمشاعر وأفكار وأفعال الآخرين المنتمين لذات المكان من خلال عملية الاتصال الرمزي ، فالذات أذن هي نتاج الاتصال الرمزي كما انها عامل فيه وبالتالي[كذا] تكون اجتماعية وعامة)[1] فيصبح الإنسان تبعاً لذلك مجالاً لتمدد الجماعة لان المكان حين يتماهى مع وجدان الانسان يستطيع استيعاب التمدد ، فيما يصبح المجتمع مساحة استقطاب للاثار الفردية المشتركة (لان الصور الزمنية والأبنية المكانية تشكل ليس فقط تصور الجماعة عن العالم فقط بل أيضاً تشكل الجماعة ذاتها التي تنظم نفسها طبقاً لذلك التصور)[2]. أي ان ذات الجماعة المنصهرة في مكان محدد تتحدد كينونتها تبعاً للتصور الذي تشكل تحت هيمنة وعي محدد بزمنية محددة مثلما هو معبأ بشروط مكان محدد.

فالمكان لا يمثل اصطلاحاً دالاً على وجود هندسي مرئي فحسب بل تكمن خلفه أفكار تخترعها تضاريس المكان ، ومشاعر واحاسيس تنمو تبعاً لظروف المكان ، ورؤى تترسخ في أعماق الإنسان تبعاً لهيمنة الشروط الثقافية التي يقترحها المكان ، لذلك يمكننا القول في الحالة الثقافية تلك ان المكان يتجرد عن بنيته المادية المحضة لكي ينصهر بعلاقة جدلية مع الثقافة فيصبح ماهية متحولة غير خاضعة لشروط الجغرافيا ، تتحرك ضمن أبعاد زمانية خارجة على سياقات الرصد فـ(في أي مكان ثمة ظاهرة قلما نلتفت اليها تلك هي اللغة المضمرة في هذا المكان او ذاك ،واعني باللغة هنا الشحنة التي ولدها

---

(١) الدين والتصور الشعبي :١٥٠ .

(٢) المصدر نفسه :٧٠ .

تاريخ المكان في بنيته... فالشحنة المكانية هي حضور لتاريخ المكان خلال اللغة)[1] اذا ماعلمنا ان اللغة ساحة نشاط زماني ، وهو أساس ما أشار إليه ميخائيل باختين في وصفه لحركة الكرونوتوب[2] داخل العمل الفني لان الزمان والمكان ما هما إلا مظهران لبنية واحدة داخل الحدث ، وعلى وفق ذلك يمكن قراءة الشكل الدائري للمعبد أو الطواف الدائري حوله بانه استدانة يقدمها التشكيل المكاني للحضن الأول المرتبط بزمان البدء ، فالنسق الدائري للمكان المستوفى بضرورة زمانية يؤدي حتماً إلى استعادة المكان الأول بطريقة روحية ورمزية تهيئها الحركة الدائرية للزمن المقدس ، حيث ان الجغرافيا تتيح للحدس المطابقة والاتصال عبر ربط التخمين الذي يتوجه نحو الماضي عادة في الفكر البدائي بجسور الموجود المعاش حاضرا وبما يجعل تقصي المعنى المنتمي للذاكرة المقدسة يمر بتجسيد فيزيائي محدد ينزل التوقع من شروط التعمية والمراوغة التي يفتعلها المعنى عادة إلى مجسات الاحساس والادراك بحكم الشروط الهندسية التي يقدمها المكان الذي (هو في ديناميته القائمة على تحويل المرئي إلى مقروء لا يكتفي بالتسجيل والتصوير ، وإنما يهبط عميقاً إلى باطن المكان لالتقاط اللامرئي وتجسيد الخطوط الخفية التي تربط بين الأشياء)[3] وبذلك فأن المكان من حيث تحوله إلى قيمة ثقافية يتيح للتأويل تجربة وممارسة التخمين بشروط مقننة لاننا لا يمكننا الافلات من شروط الممكن حين يكون تجسيد المكان ثابتاً إذ (يتمظهر المكان أمامنا باعتباره[كذا] مرئياً أو متصوراً تخيلياً لكننا ونحن نتعامل معه نوطنه سمة اجتماعية إذ لا مكان بدون زمن ان لم يكن هو الزمن)[4] أي اننا نؤنسن المكان لكي نمارس معه لعبة التخمين

---

(١) شحنات المكان جدلية التشكيل والتأثير، ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ٢٠١١ ط١ :٥.

(٢) ينظر ميخائيل باختين، المبدأ الحواري :٧٧. والكرونوتوب عند باختين يعني الزمكان

(٣) شعرية المكان :١٢١ .

(٤) إشكالية المكان في النص الأدبي، ياسين النصير، دار الشؤون الثقافية العامة

التبادلية اوالوظيفية فنحن جزء منه وهو مؤسس لذاكرتنا القصية ، وهو تداخل يحيلنا بطريقة باذخة إلى اعتقاد نظري (ان المكان مؤنث)[١] لذلك فالتماهي معه والدخول إليه يمثل فعلاً ايروسياً* رمزياً يتمدد في حركة اللغة المتصلة فهي الوسيط الذي يجعل الاتصال الرمزي قائماً ، ولعله تبرير يمكن تصوره في حالة المكان الاليف لكنه لا يصمد تماماً في حالة المكان غير الاليف إذ اننا (حين نمنح شيئاً ما مكاناً شعرياً فذلك يعني ان نعطيه مساحة أكثر مما نعطيه موضوعيةً ، أو بشكل أدق ان الشيء يتبع تمدد مكانه الحميم)[٢] والاعتقاد بأنوثة المكان في حقيقة الأمر يعني ان نصطبغه بذات شعرية كي يكون التحول مقبولاً (وأدبية المكان أو شعريته مرتبطة بامكانات اللغة على التعبير عن المشاعر والتصورات المكانية ، مفضية إلى جعل المكان تشكيلاً يجمع مظاهر المحسوسات والملموسات معاً)[٣]، فالذات في المكان الضيق تتقوقع ولاتنتمي لسوى ذاكرتها التي تعمل على تفخيم العزلة ، وتأثيث العلاقة مع الاخر على وفق نتائج تبادلية ، فيما تتورم دلالة الأشياء فيه لكي تعوض نقص الفضاء حتى ليكاد المرء ان يختنق بتزاحم الموجودات في المكان الضيق لانها تأخذ دلالة أكبر من وظيفتها فالنافذة الصغيرة مثلاً في المكان الضيق لا يقتصر أداؤها في فضاء دخول الهواء أو الاتصال الجزئي بالآخر بل تتورم لتكون عيناً كبيرة تسع العالم كله ، أما في المكان المتسع ، فتتلاشى الذات ويتضاءل وجودها اذْ تصغر الموجودات في مدار الرؤية المتسع فيسعى الانسان الى اختراع آخرية

بغداد١٩٨٦ط١ :٤٠١ .

(١) المصدر نفسه :١٥٥.

◆ الايروسية رغبة عارمة في التملك وفي الاغلب جنسية ،المعجم الفلسفي مراد وهبه :١٢٢.

الايروسية رغبة عارمة في التملك وفي الاغلب جنسية ،المعجم الفلسفي مراد وهبه :١٢٢.

(٢) جماليات المكان، باشلار :١٨٤ .

(٣) الرواية العربية البناء الرؤيا ،د.سمر روحي الفيصل،منشورات اتحاد الكتاب العرب٢٠٠٣ :٧٥.

بديلة في اعماقه ، لذلك فاننا نجد في وقت يكون المكان الضيق دوماً منصة للانطلاق نحو الذات والذاكرة ، فان المكان المتسع يبدو مساحة استجداء للآخر وتوهم الانطلاق نحوه لكون الأمكنة الواسعة يستوطنها الاغتراب والمتاهة ، وهو الفراغ الذي يجعل الإنسان مدعواً للالتحام مع الآخرالغائب في حال ظهوره لكي يحصن ذاته اذ ان صراع البقاء لايشفع له الحنين عادة.

فالإنسان يستعين بالذاكرة في المكان المغلق محاولة منه لفك عزلته ، وصناعة نوع من الامتداد إلى هامش يظنه مفتوحاً عبر الآخر المخترع ، في حين تختفي الذاكرة في المكان المفتوح وينزوي الزمن الماضي لانه يكون محاصراً بعبء حاضر متورم ، يفترض المفاجأة والاختلاف ، مما يجعله بحاجة لترميم اناه وآنيته التي يحتويها بحركة البصر السريعة المتكئة على لغة غنية تستوعب تحولاته ومن خلال الغاء الذاكرة أيضاً ، إذ (يفرض كل مكان سلوكاً خاصاً على الناس الذين يلجأون إليه ، والطريقة التي يدرك بها المكان تضفي عليه دلالات خاصة ، فهناك تعارض شائع بين المكان المتسع الذي يرتبط بالقفر والفراغ والبرودة وهو مكان يوحي بذوبان الكيان وتلاشيه ، فالإنسان يتيه فيه وبين المكان الضيق الذي يرتبط بالدفء والألفة والحماية حيث يتم التعارف على الناس)[1] ، وهي معيارية لايمكن ان تدوم ، فالسجن الذي يجمع الجميع على عدم ألفته وقساوته بسبب غياب الحرية فيه يصبح بتراكم التعارف أليفاً حتى اننا نجد كثيراً من قصائد مظفر النواب أو سعدي يوسف ترى ان السجن تحول جنة ورَحَماً عطوفاً لان تكرار السنوات والحياة مع أناس يتماهى معهم الإنسان ثقافيا تقدم فرصة لتبدل المعيارية لديه فيصبح المكان غير الاليف اليفا

سحب الاصفاد فاستيقظ عمق السجن

والأحزان والأبواب والشارع والميناء والبحر

---

(١) جماليات المكان مجموعة مؤلفين:٦٣ .

وبحار قد استوطن فيه البحر

ولم يعط لغير الله بالضوء علامة

وتبادلنا الإشارات التي يفهمها الأطفال أيضاً

لا يكون البرق إلا ان في الأفق غمامة

وتفاهمنا

إنما البركان لا ينضج إلا داخل الأرض

ولا يعطي لغير الوعي بالنار زمامه

ثم سلمنا على الماء

فرد الماء باللؤلؤ والموج سلامه[١]

وإذا كانت الحرية هي المعيارية التي تحدد الألفة حسب رأي يوري لوتمان (فللمكان ارتباط لصيق بمفهوم الحرية... ويمكن القول ان العلاقة بين الإنسان والمكان — من هذا المنحى — تظهر بوصفها علاقة جدلية بين المكان والحرية وتصبح الحرية في هذا المضمار هي مجموع الأفعال التي يستطيع الإنسان أن يقوم بها دون ان يصطدم بحواجز أو عقبات)[٢] فان الحرية المفترضة التي اخترعها السجن سواء كانت رمزية او فعلية بحدود دنيا تبدو موازية للحرية الطبيعية التي تبدو فطرية في المكان الاعتيادي والتي على ضوء مستويات نموها الاصطناعية تحرك مظفر النواب في حواره مع شريك السجن وتحرر من هيمنة المكان المغلق ، وذات الأمر يمكن ان نفكك فيه عدم ألفة الصحراء التي تبدو مفتوحة وحرة للوهلة الأولى مما يحتم ألفتها -حسب معيارية لوتمان في ارتباط الالفة بالحرية- لكنها في الحقيقة رغم اتساعها وانفتاحها فانها تطفح بمطبات طبيعية مثل الكثبان والانقطاع ووجود الوحوش التي تؤلف عوازل فاعلة تجعل الحرية ناقصة فيها مما جعل دلالة الالفة تنزاح إلى عدم ألفة.

---

(١) الأعمال الكاملة، مظفر النواب :٢٢٢- ٢٢٣ .

(٢) جماليات المكان مجموعة مؤلفين :٦٢ .

وعلى وفق هذا التباين المختلف في بيان معيارية النظرة التعريفية للمكان فاننا سنعتمد ظاهراتية المكان طريقاً لرصد الوظيفية وتجلياتها الثقافية التي يمكن من خلالها تقسيم المكان على:

١- مكان موضوعي:

وهو المكان الجغرافي المعاش الذي نرتبط معه بأداء بصري وتشكيل اجتماعي يجعل ملامحه الموضوعية قابلة للفرز والرصد والتسجيل لانها خاضعة لعلاقة تملك واشتراك فـ(المكان يملك هويته ويفرض خطابه الاجتماعي والثقافي والحضاري في علاقة هيمنة وتملك)[1] حيث ان تلك الآلية تجعل الاقتراب منه يمر بمنظومة عيانية غير قابلة للتأويل.

ويمكن تقسيمه إلى مكان أليف ومكان غير أليف تبعاً لمعياريته الوظيفية فالمكان الأليف هو المكان الذي نحبه ونقيم معه علاقة انتماء ووشائج أمومة ، فتجذب إليه الخيال بوصفه محيطاً آمناً يتكثف الوجود في حدوده. ويتجلى الواقع من خلاله ، فيحمل صفات الأمومة وملامح الدفء بما يوفره من طمأنينة وحماية ، وهو مكان يحمل التاريخ العاطفي للإنسان وسوف أدرس البيت والمدينة مثالين عليه في الأسطورة العراقية وتجلياتها المستمرة.

أما المكان غير الأليف فهو المكان الذي يعيش فيه الإنسان مضطراً ، ومجبراً على التعامل معه بحكم ارهاصات الجغرافيا أو التاريخ ، فهو يحمل في أعماقه الخوف والخطر والمجهول تجعل الإنسان منفصلاً عنها ثقافياً ووجدانياً وقد أخذت الصحراء والبئر بوصفهما عينتين لذلك المكان غير الأليف.

٢- المكان المتخيل:

وهو المكان الذي تصنعه اللغة وخيال المؤلف والذي يرتبط مع الواقع المحسوس بعلامات التقاء جزئية تجعل من المكان المقترح مكاناً متأرجحاً بين عدم الإمكان (اليوتوبيا) وبين الواقع الموضوعي فـ(تتشكل أجزاؤه وفق منظور

---

(١) المكان والجسد والقصيدة ، فاطمة الوهيبي ، المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٥ ط١ :٤٣ .

مفترض ، وقد يستمد بعض خصائصه من الواقع)[1] وسوف ادرس العالم الاسفل"القبر" والجنة مثالين له.

٣- المكان المقدس:

وهو المكان الذي يتأسس مشاركاً لحقيقة علوية مغيبة فهو وجهها المعلن وحاضرها الرمزي لذلك فانه يقيم علاقة تصالح بين الجغرافيا والمعنى عبر بنية أداء متحولة فـ(كل مكان مقدس ينطوي على تجل مقدس ، عن تفجر للقدسي ينتج عنه انفصال إقليم من محيطه الكوني فيجعله مختلفاً عنه نوعياً... فالناس ليسوا أحراراً في اختيار الموقع المقدس ، ليس عليهم سوى البحث عنه واكتشافه مستعينين بالإشارات الخفية)[2] ، لكن الإنسان في بعض الأحيان يضطر الى ان يخترع المكان المقدس حين لا تسعفه الذاكرة الدينية بمكان يختصر الحقيقة ، ولعل ذلك هو ما يفسر لنا شغف العراقي باختراع البديل المقدس دوماً متمثلا بعقيدة الفداء التي تحميه رمزيا لذا فهو حين ينجح يفتدي لنجاحه قربانا وحين يتزوج او يبني بيتا يخفي في اس بنائه رأس حيوان مذبوح.

١- البيت

يعتقد الإنسان عموماً ان انضواء جسده في بيت صغير يحقق له شروط التملك الأولى التي تعطي لهويته دلالة الاستقلال أولاً وتهيء لوجدانه خاصية الانتماء في الحضن الثقافي أو الأرض الأم (فالبيت من الرموز الحميمة ذات الصلة بالبيت التجويف الأول ، رحم الأم ، وبناء على ذلك يشكل الاحتماء بالبيت حنيناً وهروباً إلى المسكن الأول أو منطقة الأمان الأولى)[3] وفضلاً عن كون البيت يمثل تجسيداً حياً لقيم الألفة فانه سوف يكتنز مع ذلك ببعد معرفي بصري مجسد

---

(١) الرواية والمكان،ياسين النصير الموسوعة الصغيرة العدد ٥٧ : ٧١/١.

(٢) العنف والمقدس والجنس :١٨٣- ١٨٤ .

(٣) شعرية المكان :٢٦٠ .

للعالم لكونه يقدم معرفة بدائية للوجود تحمل طابعاً استشرافياً نعيد من خلاله قراءة وتفكيك الوجود بعيون مسترخية وهادئة (حيث يشكل بيت الطفولة بؤرة ، ينطلق منها الطفل نحو العالم المحيط ، والاستحواذ عليه ، ودمج مكوناته تحت فضائه الادراكي)[1] وبذلك يصبح البيت تمرينا للتعايش مع الآخر والتقرب اليه وان كانت صورته تحمل طابع الاخر المتماثل لكنها تترك بصمتها لاحقا في تفاصيل اختياراته اللاحقة وتكون كافية لصناعة التعايش المشترك ، والألفة هنا قد لا تعني الحميمية بالضرورة ، ولكنها تعني المعرفة اليقينية بالمكان وأقطابه ، والتي توازي الاطمئنان ، ذلك ان المجهول مهما كانت توقعاته متناولة فانه يظل مشروعاً يفترس المخيلة الإنسانية في وقت تظل الأمكنة قرينة للمعرفة اليقينية وتكون معلومته عما يحيطه مدجنة وخاضعة لمعايير عقله عبر خضوعها لتقنيات اللغة التي استطاعت ترويض الايهام داخله (فالكائن الإنساني يتحصن باللغة في مواجهة التسلط المكاني عبر إطلاق التسميات على الفضاء ، وبالتالي[كذا] تأنيسها ، لتلج في حوزة منظومته المعرفية... فالإنسان قادر على منح الأمكنة والأشياء قيمتها وأبعادها الذهنية والماورائية وقادر على تغيير ملامحها وتشكيلها وفق أنماط مختلفة ، وقادر أيضاً على ابتداع بعض أنواعها)[2] ، فهو حاضنة ومنطلق للتلاحم والانضواء في كون اكبر ف(البيت كما تقول الميثولوجيا قطعة مجتزأة من الكون ترسو على الارض ، ففيه كل مافي الكون من ضوء وعتمة ،علانية ومجهول ، ابهام واعلان ، والبيت سديم واسع الارجاء فيه كواكب ونجوم بعضها يختفي بالموت او بالسفر فتبقى اشياؤه ذكريات وبعضها يظهر متأخرا ، فيجلب اشياءه الجديدة ،البيت مقبرة وحاضنة فيه تجتمع الاشياء القديمة الموروثة فيحمل متحفية الناس ولغتهم القديمة)[3] وللبيت في العربية مترادفات عدة لعل أهمها المسكن والدار والمنزل وإذا

---

(١) المكان نفسه :٢٦٠ .

(٢) شعرية المكان :١٠٩ .

(٣) شحنات المكان ،جدلية التشكيل والتأثير:١٧٧

كان الأخير يحمل دلالة التسافل والدونية والاختباء لانه معني بدخول المكان الأدنى فـ(اننا نختبر المنزل في حقيقته واحتماليته كي لا يقرأ المنزل وحسب بل عليه ان يقرأ في بعديه العمودي والمركزي ، في البعد العمودي ثمة توتر بين العلية والقبو وبين الجوي والأرضي)[1] . بينما يبقى البعد المركزي رهين التعرف على كينونة المكان وما يتأثث منه.

فان المسكن يحمل دلالة السكون والألفة والطمأنينة ولعل ربط القرآن بين الزوجة والبيت والطمأنينة أو السكينة في بوتقة واحدة يحمل دلالة الربط الامومي لكل تلك الرموز ، أما الدار (فهي مكان للإقامة والنوم والاجتماع والسمر... الخ ، بينما البيت هو للإقامة ليلاً فقط)[2] والحقيقة ان مفردة البيت جاءت من اللفظة الاكدية (بيتو) التي كانت تطلق على الخيمة المقدسة التي يوضع فيها الآلهة ولعل هوس العراقي إلى الآن ان لكل بيت مكنون روحي مؤثر (بخت) هو احد رواسب النظرة الاكدية التي كانت ترى في البيت وهجاً مقدساً ، وحرما (للفضاء القدسي من حيث هو مركز قدرة عجيبة على التكاثر إلى ما لا نهاية)[3] والحقيقة اننا إذا تتبعنا البعد الايتمولوجي* لكلمة دار سوف نكتشف أبعادا ثقافية موازية لمعنى السكن (ففي كلمة "دارو" DARU الأكدية يتقاطع مفهوما الزمان والمكان ، فهي تعني: أبدي ، دائم ، مستمر ، جيل ، كما تعني إقامة. وهذا على غرار العربية ، فمن معاني "الدار" العربية: الحول أو الدهر ، كما تعني البيت ، البلد ، القبيلة. كما يمكن ذكر "دوار" وهو اسم سهل في بابل. وجذر هذه المادة هو: دار ، يدور ، بمعنى تحرك وعاد إلى ما

---

(١) شعرية الفضاء الروائي :١٣٤ .

(٢) جماليات المكان في الرواية العربية ،د.عبدالسلام النابلسي،المؤسسة العربية للدراسات والنشر١٩٩٤ :١٤٢ .

(٣) موسوعة أساطير العرب ،د.محمد عجينة،دارالفارابي بيروت٢٠٠٥ط٢ :٥٣١ .

* الايتمولوجيا يعني علم الاشتقاق أو علم الاصول المشتركة للكلمات في عدة لغات(ينظر مقدمة في فقه اللغة العربية لويس عوض،دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة٢٠٠٦ :٨).

كان عليه ، ومنه الدوران والدائرة. وقد حدا مفهوم الدوران في مادة "دار" ببعضهم ، إلى الاعتقاد بأن الزمن الآكدي أو البابلي جامد أو ناكص إلى الوراء ، وإن المستقبل عندهم متجه إلى الماضي. ومن هنا فإن "دارو" أو داريتو الآكدية التي تقابلها "دهر الداهرين" العربية تعني: الأبدية والأزل ، في وقت معاً (أي المستقبل والماضي) ، كما أن الكلمة الدالة على المستقبل هي "أخراتو" وجذرها من مادة "أخر" وهي كلمة تجمع في العربية بين مفهومي الماضي والمستقبل)[1].

ايها العريس لقد قضيت وطر لذتك مني

فابلغ امي وستعطيك الأطايب

اما أبي فسيغدق عليك الهبات

وروحك، انا أعرف كيف أبهج روحك

ايها العريس نم في بيتنا حتى انبلاج الفجر

وقلبك أعرف اين أدخل السرور إلى قلبك

ايها الاسد نم في بيتنا حتى انبلاج الفجر[2]

فالأسطورة السومرية ترسم العلاقة بين الرجل والمرأة في أضلاع ثلاثة البيت – اللذة – التوحد وهو ما يتوازى لاحقاً مع اطر الثقافة الإسلامية ومازال العراقي الجنوبي حين يشير إلى زوجته فأنه يقول (أهلي) ، وإذا كانت الدار من مشتقات الدائرة فان لذلك الأمر علاقة مع التوق اللاشعوري للإنسان للعودة إلى نقطة البدء التي تمثل له رحماً مؤجلاً (وترتبط المعاني المكانية والزمنية للدار بالميلاد والموت بمعنى ان كلا من البيت والقبر يشار إليه بكلمة دار "الدار الدنيا – دار الفناء" وتشير الدار أيضاً للتجانس بمعنى الانتماء)[3].

---

(١) قمصان الزمن،د.جمال الدين خضور منشورات اتحاد الكتاب العرب٢٠٠٠ :١٢٧

(٢) من الواح سومر:٣٦٥

(٣) الدين والتصور الشعبي :٧٠

ما هذا يا ثور الوحش؟ خل سبيلي، أريد ان أعود إلى البيت

ياكولي ... انا خل سبيلي لابد ان أرجع إلى البيت

بأي عذر سأتذرع إلى أمي ننكال

يا انانا، يا أمكر النساء سأعلمك

نعم سأعلمك ما تقولين

قولي لها

اصطحبتني احدى صديقاتي إلى ميدان المدينة

فلهونا بالموسيقى والرقص

وغنت لي أغنية عذبة

ففاتني الوقت في غمرة الفرح[1]

فانانا تعرف ان العودة إلى البيت لا تعني الركون إلى زاوية مريحة فقط بل انها تؤمن به محطة لانتمائها وتؤمن من خلاله ماهية مجسدة لوجودها (فبدون البيت يصبح الإنسان كائناً مفتتاً)[2] والبيت الرافديني بني بطريقة (الحوش) أي غرف متلاصقة مع بعض مع فناء مفتوح لغرضين كما أظن الأول: ان يكون بمقام القلعة الحصينة التي تحميه من محاولات المتربصين لاستباحته فالإحاطة الكاملة تصنع له منعة جغرافية اصطناعية ، وفي الوقت نفسه فان الفناء المفتوح يمنحه القدرة على الهروب لان الفضاء سوف يكون ملكاً له بوصفه بناءً متسلسلا مكشوفا ، أما السبب الثاني: فيكمن في كونه بحاجة لابقاء العلاقة مع الالهة متصلة لايحجبها عازل لذا كان الفناء المفتوح جسرا لامرئيا يبقي علاقته مع السماء ممتدة (فالبيت ينتزع حصته من السماء ، والسماء بكاملها تصبح سقيفة له)[3].

واذ كان البيت الرافديني وطناً ابتدائياً للعراقي القديم فقد عمد العراقي

---

(١) سومر أسطورة وملحمة :١١٢ .

(٢) جماليات المكان باشلار :٣٨ .

(٣) المصدر نفسه:٧٢ .

إلى توزيع الادوار داخل البيت فهناك غرف للنوم وأخرى للخزن وأخرى تقوم بمقام المقبرة لدفن أحبائه الذين لا يريدهم ان يبتعدوا عنه وهو في كل ذلك إنما يتبع أفكار الهته التي رأت في البيت الذي يسكنه الإنسان قيمة معنوية تستجيب لتفاعلاتها وارادتها ، واقنعة تخفي فيها مرادها لذلك حين اراد انكي ابلاغ اتونبشتم بموعد الطوفان فأنه توجه بحديثه إلى كوخ القصب "البيت البدائي العراقي" لكي يجعله بديلاً عن اتونبشتم قائلاً له:

ياحائط اسمعني ياحائط

ياكوخ القصب ،تفهّم كلماتي

انقض بيتك وابن لك فلكا

انبذ المال وانجُ بحيتك

والسفينة التي ستبني

احكم بناءها كمياه الآبسو

بحيث لاترى الشمس داخلها

واحكم سقفها من الاعلى والاسفل

ولتكن حبالها قوية

وليكن القير ثخينا لتكون السفينة قوية[1]

ولعله الخطاب الذي رسخ كثيرا بمخيلة العراقي ان الحيطان تسمع مثلما سمع كوخ القصب نصيحة انكي ، في كناية عن توحد الدار مع أهلها والى الآن يستعمل العراقي والعربي ايضا حكمة اثيرة لديه (ان الحيطان لها آذان) في إشارة لا واعية لذلك الحوار الأسطوري.

والحقيقة ان البيت يتحول دوما الى ذاكرة حين ينغمس الانسان في تبدلات مضنية لسيرته المتتابعة فهو على الرغم عن كونه شكلاً هندسياً قابلاً للفرز الا انه يتحول في لحظة استقدامه من الذاكرة الى رمز لا حد له ،

---

(١) ملحمة كلكامش٢٧١- ٢٧٢.

فيكون قادرا على استيعاب كل التضادات التي صنعته اذ ان (البيت الذي ولدنا فيه محفور بشكل مادي في دواخلنا ، انه يصبح مجموعة من العادات العضوية... البيت الذي ولدنا فيه قد حفر في دواخلنا المجموعة الهرمية لكل وظائف السكنى)[1] فهو المعادل الموضوعي لحضن الأم لذلك نتذكره دوماً بمعزل عن معايير المقارنة والتوازي فهو حاضنة الذاكرة والأحلام والزمن الجميل ، نستعير صورته الباهتة في تحصين ذواتنا من ماكنة الزمن الصارم ، الامر الذي يجعل تجميد ذلك الاستدعاء ممكناً في مساحة فيزيقية محددة بشرط ان تنتمي هذه المساحة إلى ذاكرة أليفة يمارس من خلالها الانسان حلم يقظته الذي يمكن ان يعزله عن وحشية الزمن القياسي الحاد الذي يحاصره (فالبيت القديم بيت الطفولة هو مكان الألفة ومركز تكييف الخيال وعندما نبتعد عنه نظل دائماً نستعيد ذكراه ونسقط على الكثير من مظاهر الحياة المادية ذلك الاحساس بالحماية والأمن اللذين كان يوفرهما لنا البيت – كما يصفه باشلار – يركز الوجود داخل حدود تمنح الحماية)[2] وفضلاً عن كون البيت حصناً يحتمي فيه العراقي من زمهرير الشتاء وحر الصيف ، فانه في الوقت نفسه يعزز من خلاله انتماءه لأرضه فيكرس أولى ملامح الوطنية لدى الإنسان في فنائه ، وبناء البيت يعني الاستقرار بديلاً عن الحركة المستمرة والتثبت في أرض بعينها بما يؤلف في هامش وجدانه هوية بدائية ،ورغم كون البيوت العراقية من القصب والطين لكنها كانت كافية لبث قيم التماهي والانتماء بينه وبين منظومته القيمية لذلك (حاز البيت على موقع أثير في فضاء الفكر الإنساني فله حرمته وقداسته لدى الجميع ، كلمة بيت أو مسكن مقدسة في جميع اللغات ... فالبيت كان شكله يختزن حزمة من الدلالات الثقافية: الراحة ، الاطمئنان ،

---

(١) جماليات المكان باشلار :٤٢- ٤٤ .

(٢) جماليات المكان باشلار:٩ .

الدفء ، الحماية ، الوقاية ، الحب)[1] وفضلاً عن كل ذلك فانه ينحت في الذاكرة والوجدان صورته موازية لصورة الوطن.

٢- المدينة

يرى العرب ان المدينة هي (كل أرض يبنى بها حصن في اصطمتها فهي مدينة)[2] ، وقد سمت العرب مكانا ما مدينة(من قولهم مدن بالمكان اذا اقام ، او من دان اذا اطاع ، والميم على هذا التفسير زائدة ، لان السلطان يسكن المدن فتقدم له طاعة فيها او لان الله سبحانه وتعالى يطاع فيها)[3] وفي رأيي ان للثقافة العراقية دوراً كبيراً في نحت هذا الاصطلاح ، فالصحراء مكان مفتوح وحر لا تنتظمه حدود بصرية أو ثقافية لانها عبارة عن امتدادات متصلة غير نهائية تجعل كل شيء مباحاً وخاضعاً لمنطق القوة ، فترسخت لدى البدوي روح متمردة ترفض القوانين والأمكنة المغلقة (فالعربي في صحرائه لا يجد من يعتمد عليه إلا نفسه ولا يرى من يعوّل عليه إلا رمحه وسيفه... فنشأت له من هذه الصحراء حديث الفردية والاعتماد على الذات بمعزل عن الاخر)[4] فترعرعت فيه روح التضاد مع الآخر كنتيجة من نتائج الدفاع عن الذات فلا ريب ان يكون الدم فيصلاً رئيساً في معايير النصرة والانتماء لان الدم المتحرك في المكان غير الثابت يعد معطى شفوياً رصيناً في متاهة الجغرافية المتنقلة يتكئ عليه الإنسان في زحام التضاد مع الآخر لذلك نجد الرسول الأكرم(ص) يقول (انصر أخاك ظالما أو مظلوما قالوا يا رسول الله هذا ننصره مظلوما فكيف ننصره ظالما قال تأخذ فوق يديه)[5] في عملية تساوق ثقافي مع المعايير السائدة

---

(١) شعرية المكان :٦٢ .

(٢) لسان العرب: مادة مدن .

(٣) مدينة يثرب قبل الاسلام ،د.ياسين غضبان دار البشير عمان الاردن١٩٩٣ط١ :٢٢_٢٤.

(٤) المقاصد في نوازع العرب وسجاياهم :١٧٢ .

(٥) صحيح البخاري، باب المظالم تحقيق محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية القاهرة ١٤٠٠هـ، ط١ .

قبل ان يتحول الولاء لاحقاً لصالح الفكرة ، وان كان النبي في رأيي لا يقصد النصرة الدموية كما فهم من سياق الحديث وإنما الأخوة العقائدية والنصح لها.

أما في الأمكنة الحضارية فان الإنسان يخضع فيها لمعايير القانون والأنظمة الاجتماعية المتوازنة التي تفصل بين الناس بعيداً عن افضليات الدم ، والقانون في اللغة الاكدية هو ((دين))[1] لذلك فانا أرى ان كلمة مدينة ربما تكون قد اشتقت من "دين" الاكدية لان القانون هو المعيار المهيمن في الأمكنة الحضرية ، وفي الحقيقة فان كلمة دين الاكدية التي تعني القانون قد تطورت دلالياً من كلمة دين السومرية التي تعني الحق او النظام ولذلك فالاله في السومرية دينجر أي الحق الحاد.

واذا كانت اللغات العراقية القديمة قد اطلقت على المدينة لفظة "اور" وجعلتها الموطن البدائي للرافديني المتحضر ، فقد اطلقت الذهنية العربية كلمة الامصار على الأمكنة المتحضرة من الأراضي التي فتحها المسلمون والحقيقة ان لفظة مصر لم تكن حكراً على أرض ما (فمصر كل كورة تقام فيها الحدود ويقسم فيها الفيء والصدقات... والمصران ، المصر البلد ويريد بهما الكوفة والبصرة)[2] لذلك فان القرآن الكريم حين ذكر كلمة مصر لم يذكرها إلا بوصف مصر رمزاً للتحضر والتمدن لدى الذهنية العربية آنذاك ، والا فان الرسول الأكرم(ص) حين أرسل رسائل دعوته إلى الملوك وزعماء الأرض لم يقل إلى المقوقس ملك مصر وإنما عظيم القبط ، فمصر اذن لفظ يشكل احد معايير الفرز او التعيين للشكل المديني الذي يشير لدى الإنسان الصحراوي الى جغرافيا محددة بوصفها معادلاً للتمدن والتحضر.

والمدينة في العقل العراقي باقطابها الثلاثة (النهر – المعبد – قصر الحاكم) إنما مثلث اقانيم ثابتة تحرك على ضوئها العقل العراقي (فالعلامات في المدينة

---

(١) ينظر قاموس اللغة الاكدية- العربية:١١٢

(٢) لسان العرب:مادة مصر

إنما هي دلائل لتقصي الذات التي تعبر عنها هذه العلامات نفسها وتعكس واقعها ، فالمدينة دال طوبولوجي ، فضاء ، مكان لا يحيل على ذاته بل على شاغله)[١] لذلك فان الإنسان العراقي مهما تعصرن وتقدم حضاريا واجتماعيا يظل مرتبطا بالشكل الثقافي الابتدائي لمدينته التي يبتغيها إذ (ان كل فرد من أفراد ثقافة ما يتضامن بشكل وثيق مع ثقافته... فنحن منذ ولادتنا وربما قبل الولادة ، تعمل الكائنات والأشياء المحيطة بنا على تركيب جهاز معقد من المقاييس والمراجع في دواخلنا ، بحيث يشكل هذا الجهاز سستاماً متكاملاً من السلوكات والبواعث والأحكام الضمنية)[٢] فلاريب ان نجد ان النهر والمكان المقدس ومركز السلطة ظلا على الدوام علامات ثابتة في معمارية المدينة العراقية على مر العصور ، ولعلنا يمكن ان نضيف علامة رابعة لكنها ليست ثابتة فالشوارع العراقية في التاريخ ملتوية وضيقة لان العراقي بحاجة دائمة لإضافة التحصن للأمكنة التي يعيش فيها والالتواء والضيق احد ممارسات صناعة المتاهة لكي يتجنب مطاردة الاعداء له ، فضلاً عن حاجته للتراص والتداخل لكي يتجنب الحرارة العالية التي تداهمه في الصيف أيضاً (فالغرض الأساسي[كذا] من البيوت المتداخلة في العراق الجنوبي هو إبعاد الحرارة الفظيعة)[٣].

والعراقي اختزن المدينة بوصفها وطناً فكانت معادلاً لمفهوم الدولة في التاريخ القديم إبان تأسيس دويلات المدن السومرية(فمع ازدياد حجم المدن حوالي الالفية الرابعة قبل الميلاد ضعفت وشائج النسب والجيرة الحميمة ، ولم تعد كافية لمنع النزاعات الهدامة وبدأ عدد غير قليل من المجتمعات يتوصل إلى

(١) المكان العراقي :١٤٤ .

(٢) مقالات في الاناسة ،كلود ليفي شتراوس ترجمة حسن قبيسي دار التنوير للطباعة والنشر بيروت٢٠٠٥ط٢ :٢٣٥ .

(٣) عظمة بابل،هاري ساكز ،ترجمة خالد اسعد عيسى ،دار رسلان دمشق٢٠٠٨ط١ :١٩٦ .

بدائل لآليات التهدئة التي كانت تقوم على النسب ، ومن بين أقدم وأنجح هذه الآليات كانت الوطنية المبنية على الدين)[1].

وقد قامت المدينة العراقية القديمة على ولاءين تبعاً لعلاقة الأقطاب الثلاثة المؤسسة لها: الولاء الاقتصادي الذي يقوم على أساس المبادلة والمشاركة واستنزاف خيرات النهر حيوانيا وزراعيا ، والولاء الديني الذي يتخذ من آلية الصهر الثقافي أساساً لترويض الفردانية داخل المجتمع اومحاصرة عقد التملك التي تبدأ بالنموعادة فيها فـ(كانت كل مدينة أو على الأقل المدن التي استطاعت ان تحافظ على بقائها حولت نفسها إلى نحلة دينية ترتكز على مقام أو معبد ، وضمن المساحة التي ترسمها أحجارها الحدودية ، عمدت تلك المجتمعات إلى تتويج إله على عرش المعبد بوصفه مالك المدينة)[2] ، فيما بقي مركز الحكم في منتصف الطريق بين قطبي المعبد والاقتصاد محاولاً إيجاد نقاط التقاء تحتوي صراع الحياة والموت التي يتحرك على انساقهما المعبد والسوق فكان القصر"السلطة" منصة اشتراك ثقافية بينهما ، وحيث ان المعبد روج للاصل الغيبي لبناء المدن وبما يسمح بتتويج الإله سيداً للمدينة ويكون الحاكم نائبا رمزيا عنه ، فأن ذلك قد بلور في اعماق اللاشعور الجمعي العراقي خميرة ثقافية مترسبة رسخت الاعتقاد لديه بان معظم مدنه المسكونة هي ثمرة اختيار سماوي ولذلك فأنها تظل متصلة عبر تلك الخبرة الثقافية بصفات توجب التقديس ، فكان المعبد ليس ضرورة تعبدية محضة وانما شاهدٌ على يقين الانتماء لذلك الاصل ولعل الاقتران شبه الشرطي بين المدينة والمزار المقدس يكاد يكون مؤكدا في مجمل المدن العراقية الحالية التي تنتمي في جغرافيتها الى سومر واكد القديمة فكل مدينة في جنوب العراق لها امامها المفضل الذي يمثل الحامي لها.

(في مكان ما ينبت قصري، اقمت معبدي

---

(١) لكي نفهم العراق :٥٨ .

(٢) لكي نفهم العراق:٥٩ .

واطلقت عليه اسماً مباركاً

اقمت في الابسو خاصتي معبدي

قررت له مصيراً سعيداً

يعتمد ظل هذا القصر على الهور النائم

حيث تحرك الاسماك عذباتها

بين النباتات الغضة

وبين نباتات القصب الصغيرة

يحرك سمك الشبوط ذيله)[1]

ويمكن استقراء هوس العراقي بالانتماء إلى مدينته والانتساب لها مثالاً لترسب صورة المدينة الأولى بوصفها وطناً بدائياً للإنسان فلا غرو ان نجد كثيراً من العراقيين ينتسبون إلى المدينة بديلاً عن الدم وهي خاصية توضحت معالمها لدى الموالي النبط بعد الفتح العربي إذ نجد كثيرا من العلماء الموالي انتسبوا للمدن التي خرجوا منها أو إلى المهن التي اعتاشوا عليها فنجد أبا الحسن البصري والخطيب البغدادي والواسطي او الفراء والزجاج والحلاج بل ان آخر سفراء الإمام المهدي(ع)لقب بالسمري التي هي في حقيقة الأمر تعريب لكلمة السومري وقد ذكر ياقوت الحموي ان سمر(بلد من أعمال كسكر وقد دخل الآن في أعمال البصرة وهو بين البصرة وواسط واليه ينتسب أبو عبد الله محمد بن الجهم السمري)[2] في إشارة واضحة إلى جغرافيا سومر التاريخية مابين البصرة وواسط.

إن العزلة والاستقلال الجزئي جعل المدينة العراقية التاريخية تنتج رؤى رمزية استطاعت صناعة هامش ثقافي يديم الانتماء ويشعر الإنسان بالتماهي عبر وحدة المصير والترابط الاقتصادي المتداخل وهو ما اهّلها لكي تكون رديفاً للوطن الأول للإنسان حين بدأت بواكير علامات الانتماء تتجلى لديه

---

(١) ديوان الأساطير السومرية :٢/١٦٥- ١٦٦

(٢) معجم البلدان :٣/٢٤٦ .

ايتها المدينة التي أزداد طعامها

وغسلت بالوفير من المياه ووقفت كالثور الراسخ

يا دار الرخاء المقدسة على وجه الأرض

ايتها المتضرعة

انك خضراء كالجبل[1]

فالأمكنة بما تضمه من تفاصيل الامتداد المقدس تضج في ذاكرة التلقي لساكنيها زمناً معباً بجذوة الاتصال بما هو غيبي عبر تعامد البعدين (المكاني والزماني) ولعله التعامد الذي يجعل انتماء العراقي للمكان يمر بمنظومة التقديس بل ان أغلب المدن التي ينتمي اليها لا تحمل اسماءً اعتباطية بل اسماء منتقاة ومصطفاة من القوى الغيبية العليا (فالنماذج السماوية لا تقتصر على المدينة والمعبد وحسب وإنما تشمل كل اقليم يسكنه وما فيه من أنهار تروي أراضيه... ولذلك فان مخطط مدينة بابل يرينا المدينة في وسط اقليم دائري واسع يحيط به نهر عامر تماماً كما تمثل السومريون الفردوس من قبل)[2] ، فدمج المقدس فيما هو دنيوي يضيف شرعية تسمح للإنسان تطويب وجوده في الأرض ليس على أساس اقتصادي تبادلي فحسب ، وإنما على أساس الاختيار السماوي للمكان والذي يجعل من المدينة حافلة بالعناية وممتدة في أسرارها إلى السماء (فالمدينة ، كل مدينة ليست جسداً مادياً فحسب ، بل انها قبل هذا جسد اجتماعي ورمزي ، جسد من النصوص الاجتماعية التي تخاطبنا ونخاطبها ونتخاطب من خلالها وفيها وعنها ، تقيم فينا ونقيم فيها ، تسكننا ونسكنها ... في المدينة رموز اجتماعية نستخلصها من سيرورة التاريخ وسيرته ، لا نكف عن استعمالها واستهلاكها ولكننا لا نفهمها فيبريا* ولا نبني

---

(1) ألواح سومر :١٠٢ .

(2) أسطورة العود الأبدي :٢٨ .

* ماكس فيبر عالم اجتماع ألماني اشتهر بمصطلح الفعل الاجتماعي الذي قال من خلاله ان السلوك الفردي انعكاس لتجربة جماعية موجهة له وليس انجازاً فردياً ،وهو بذلك

أنساقها سيميولوجيا** ولا نصفها فينومينولوجيا*** لانها بديهيات حياتنا اليومية ويقينيات المعيش الاجتماعي) [1] لذلك تقرأ المدينة عادة وتستكشف بوصفها رمزاً سيميولوجيا قابلاً للنمو والمغايرة.

المكان الموضوعي غير الأليف

١- الصحراء

تبدو الصحراء فضاءً معزولاً يسمح للإنسان ان يتقوقع حول ذاته بعيداً عن الاندماج مع الآخر وهو الامر الذي يتيح المجال بشكل لافت الى تكريس الانا بوصفها قطباً مركزياً في العلاقة مع الأشياء (فالإنسان يعلم غريزياً ان المكان المرتبط بوحدته مكان خلاق... تنضج انفعالاتنا في العزلة)[2] ويجعل نظرته متبلورة نحو الحركة الأفقية لان الفراغ اللامتناهي"السماء" يتشابه في عريه مع الامتداد المرصود الذي يحتفل بصراع البقاء ، الامر الذي اجبره ان لا يتحول الى خيار آخر غير خيار الامتداد الأفقي الذي يجعل وجوده ممكنا ، لذا

يميز بين الطبقة والمكانة فلايشترط ان كل مكانة تتبع طبقة محددة او ان كل طبقة تفترض هامشا من المكانة ثابتا(الاخلاق البروتستانتية وروح الراسمالية، ماكس فيبر ترجمة محمد علي مقلد دار الانماء القومي بيروت:٨٥) .

** السيميولوجيا علم العلامات أو الاشارات ودراسة انظمة التواصل المؤسسة على اعتباطية الرموز بقطبيها المنطقية (السيميوطيقا)لتشارلز بيرس واللغوية(السيميولوجيا) لدي سوسير (معجم المصطلحات الادبية المعاصرة، سعيد علوش دار الكتاب اللبناني بيروت١٩٨٥ :١٢٣) .

*** الفينومينولوجيا أو الظاهراتية وهي مدرسة تعتمد على الخبرة الحدسية للظواهر= =أي ما تمثله الظواهر في خبرتنا الواعية غير انها لا تدعي توصلها للحقيقة المطلقة، تتخذ فلسفتها من صورة العالم في وعي الانسان وتسعى للوصول الى الواقع من خلال خبرتنا به(ينظر معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية:٣٥٣) .

(١) السيميولوجيا الاجتماعية، د.محسن بوعزيزي ،مركز دراسات الوحدة العربية بيروت٢٠١٠ط١ :١٩٥ .

(٢) جماليات المكان :٤٧ .

كانت حركة البدوي الدائبة في المكان تمثل نوعاً من الصيرورة الانطلوجية ، فضلاً عن اقتراناتها الاقتصادية (فالصحراء بقدر ما هي مكان فانها اللامكان حيث ساكن الصحراء لا يستقر في مكان محدد وإنما يستوطن حركة دائمة من الحل والترحال بحيث كل مكان بالنسبة إليه يبدو لا مكان متقمصاً جلد الجمل وجسدانيته في عبور الازمان)[1] وإذا ما سلمنا باهمية اثر المكان في بلورة النمط الثقافي المهيمن الذي يؤسس لهوية الإنسان وارهاصات المكان ، كان لابد لنا من النظر إلى البدوي بوصفه نتاجاً ثقافياً من نتاجات جبروت الصحراء ، سمحت له احداثيات المكان بترويض تلك الهيمنة عبر الثقافة واكسابها ابعاداً مغايرة لوظيفتها (فساكن الصحراء يتأقلم وفق البيئة فيستخدم[كذا] اللون الأبيض اتقاءً من الهجير والقيظ كوظيفة فيزيائية ،أما على المستوى السيميوطيقي فان اللون الأبيض يوحي بالصفاء والنقاء) [2] مما جعله يؤطره بإطار ديني كي تبدو وظيفته الفيزيائية تتأصل إلى بعد غيبي.

والصحراء في اللغة العربية (من الأرض المستوية في لين وغلظ دون القف[القُفّ حجارة غاصٌ بعضُها ببعض مُترادِف بعضها إلى بعض حمر لا يخالطها من اللِّين والسهولة شيء] وقيل هي الفضاء الواسع ، زاد ابن سيده لا نبات فيه ، الجوهري: الصحراء البرية... قال ابن شميل الصحراء من الأرض مثل ظهر الدابة الأجرد ليس بها شجر ولا إكام ولا جبال ملساء ، يقال صحراء بيّنة الصحر والصحرة ، واصحر المكان أي اتسع)[3] ولقد وردت مفردة الصحراء بشكل شحيح في الشعر الجاهلي في وقت تم تداول مترادفاتها (البيداء – الفيافي – الفلوات – الخبار) بشكل أوسع فقد وردت في المعلقات مرتين بقول امرئ القيس مرة:

---

(١) شعرية المكان :٣٤٨ .

(٢) شعرية المكان:٣٤٨ .

(٣) لسان العرب :مادة صحر .

وألقـي بـصحراء الغبـيط بعاعـه نزول اليماني ذي العياب المحمل[1]

وقول الحارث بن حلزة اليشكري:

وطراقـاً مــن خلفهــن طراقــاً ســاقطات الـوت بهـا الـصحراء[2]

ولو تتبعنا الأثر الايتمولوجي للمفردة مع اللغات الأقدم من العربية امكننا ذلك من إيجاد علاقات دلالية موازية للمعنى العربي آخذين بنظر الاعتبار قيمة التأثر والتأثير في اللغات القديمة ، فصيرو في الاكدية تعني الصحراء[3] و((سياه راه))[4] في الفارسية وقد تلفظ أحياناً ساه راه وتعني الطريق الأسود أو طريق المتاهة ، و((ساحارا))[5] في الارامية تعني المتسول الذي لا بيت له ، أما في العبرية فان سهارى تعني القحط ، وقد أطلق السومريون على البدو الاراميين الذين كانوا كثيراً ما يغيرون على المدن السومرية اسم ((مارتو)) وكان هذا الاسم يطلق أيضاً على إلههم القومي الذي كان السومريون يصفونه بـ(إله البدو القاطن في الصحراء ، وأطلق الاكديون اسم امورو الذي يشير إلى معنى الغرب... ولعل ما يفيد من تسميتهم للاموريين بمارتو معنى ربما أشار إلى الأرض الخارجية أو الأرض الأجنبية باعتبارها[كذا] تقع خارج حدود المياه التي كانت تسور سومر... فوصفت مارتو وقومه بالرعاة الذين لا بيت لهم والذين يأكلون اللحم النيء والذين لا يدفنون موتاهم)[6] وقد عرّف الملك الاموري ادريمي ،البدوي ،كونه (من يملك بيتاً

---

(١) المعلقات العشر واخبار قائليها ، احمد ابن الامين الشنقيطي مكتبة الخانجي القاهرة١٩٩٣ط٣ :٦١ .

(٢) المصدر نفسه :١١٧ .

(٣) عقائد ما بعد الموت في بلاد وادي الرافدين، د.نائل حنون دار الشؤون الثقافية بغداد١٩٨٦ط١ :١٧٥ .

(٤) الفارسية لجميع المستويات، سلام محمد علي بغداد٢٠٠٥ط١ :١٠و١٧ .

(٥) اللالئ السريانية :٧٤٢ .

(٦) المعتقدات الامورية ، د.خزعل الماجدي دار الشروق للنشر والتوزيع عمان الاردن ٢٠٠٢ط١٢:١- ١٣ .

بيتاً يجب ان يسكنه ومن لا يمتلك بيتاً عليه ان يسكن في ربوع أهالي امار)[1] ، وقد اسهبت الأساطير الرافدينية في بيان خصائص الرجل البدوي المارتو الذي (اعتاد السومريون على تشبيه هجوم البدو الساحق على أرض الحضارة في بلاد بابل بالصاعقة)[2] فكان اصطلاح مارتو يعني البدوي ويعني الصحراء ويعني الصاعقة فضلاً عن كونه اسما لاله الصحراء أيضاً.

من يكون مارتو هذا

انه الراعي الذي لا بيت له

والذي يأكل اللحم نيئاً

والذي حين يموت سترمى جثته في العراء لا يدفن[3]

ولعل عدوانية البدوي تجاه المدن السومرية هي التي هيأت لنوع من القطيعة الوجدانية والثقافية بينه وبين الرافديني عموما ، فالكائن الصحراوي ينتمي لمصلحته الانوية ولقبيلته ولا يمكن ان يكون وطنياً لانه كائن متنقل لا يتجذر للمكان الذي يعد أهم شروط الوطنية (فكيف يشعر بالولاء للوطن وهو عابر سبيل فالأرض كما المرأة فليئد الولاء مثلما وأد البيت)[4] ولقد غرس به عدم الانتماء لسوى الدم ، طبعاً استبدادياً كنتيجة من نتائج المكان المتنقل القاسي فكان (إنساناً مستبداً ، مستبسلاً ، جافياً ، لا يخاف ، ولا يتردد عن أي فعل يرى فيه جدوى ومصلحة ، كسولاً يفتقد الرغبة في العمل ، يجنح إلى الغزو والعدوان لينهب الآخرين ، محاكياً بيئته المستبدة فاعتبر الغزو هو العمل ، واسبغ عليه عناوين الشجاعة والفروسية لان بيئته حرمته من فرص

---

(١) المصدر نفسه :٩ .

(٢) المعتقدات الامورية:٤٧ .

(٣) المعتقدات الامورية:٤٧ .

(٤) المجتمع المدني والعصبية القبلية،طاهر ابراهيم اللايذ دار رند للنشر والتوزيع دمشق٢٠١٠ :٤٢ .

العمل)[1] لذلك تورمت الذات لديه بفعل عدم تماهيها او تكاملها مع الآخر داخل المكان الصحراوي ، فالاخر لديه مشروع عدو ازلي ، في حين نظر إلى القبيلة بوصفها امتداداً لذاته ، ونظرا لان الاخر يمثل حاجة انطولوجية لايمكن الاستغناء عنها فقد ركن الانسان الصحراوي إلى اللغة لكي يقترح آخر لغوياً ، يرمم من خلاله حاجته الى التمرئي في شريك لايكون له ندا او منافسا على البقاء ، وقد عززت عزلته قدراته السردية والتهويلية بإيجاد محاور افتراضي أو باطني أحياناً كثيرة واتاحت له لغته المتشظية على احتواء تمرده وخوفه ، وجبروته ووحدته في آن معا (فالعربي يحب لغته إلى درجة التقديس وهو يعتبر[كذا] السلطة التي له عليها تعبيراً ليس فقط عن قوتها بل عن قوته هو أيضاً)[2] فمثلما يعوض اللاوعي خمول الوعي وعجزه باقتراحات ترمم مساحات العجز فقد (استعاض البدوي عن عطل يديه بتفعيل اللسان ليكون ذا قيمة وظيفية ومهنية لذلك اتقن اللغة وأجاد التعبير مدحاً وهجاءً وغزلاً ، مواكباً خياله الناشط ونزوعه إلى الفتن والشغب)[3].

ان تورم الفردانية لدى البدوي والنظر للآخر دوماً بوصفه مشروع عدو يتضاد معه جاء نتيجة نشاط المنظومة الثقافية التي واجه بها متاهة المكان (فالقبائلية هوية سلبية لا تعرف الذات إلا عبر إقصاء الآخر ومن هنا نقول أن القبيلة قيمة ثقافية واجتماعية مثلها مثل العائلة والمذاهب والشعب ، ولكن ما هو نسقي وعنصري ، هو أن القبائلية مثلها مثل الشعوبية .. فان الهويات الأصولية كلها تنتظمها حزمة من الصفات المتماثلة)[4] وهو في تنقله المستمر لا يبحث عن المكان بقدر مايبحث عن ادائه الوظيفي لانه في سباق محموم مع

---

(١) المصدر نفسه :٣٨ .

(٢) تكوين العقل العربي :٧٥ .

(٣) المجتمع المدني والعصبية القبلية :٣٤ .

(٤) القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة ،عبدالله الغذامي المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٩ ط٢ :١٠- ١٢ .

الزمن لاجل البقاء وديمومة قوته لذا فانه حين ندب المكان في ما سمي بالبكاء على الأطلال انما رثى ذاته الاولى او الزمن المتمترس في مكان مندرس وليس تجذراً وانتماءً له (فالترحال قيمة ثقافية لانه هو الذي سيصنع النسب العشائري بما ان النسبة هنا هوية وورقة عبور وورقة معاشٍ وورقة حصانة)[1] فحين يغيب المكان الدائم بوصفه مصدراً للانتماء وفضاءً يديم النسق الاجتماعي والثقافي لمجموعة ما كما هو الأمر لدى الإنسان الرافديني الذي نظر للمدينة بوصفها ماهية دائمة ووطناً يستحق الانضواء خلف عناوينه فان البدوي استعاض بالدم ماهية متحركة لفرز الانتماء في ظل غياب المكان الواحد ، فاكتشف البدو قيمة الترحال بوصفه قوة ذاتية تحميهم من الخضوع وكلما ترحلوا استقلوا وحافظوا على استقلاليتهم ولقد قال شاعرهم القديم الشنفرى:

وفي الأرض منأى للكريم من الأذى وفيها لمن خاف القلى المترحل[2]

والتمدد المكاني لدى البدوي يعني في حقيقة الأمر العدوان على أمم أخرى ، لان الغزو لديه حاجة وظيفية ، فهو يعيش على الرعي الذي تضمحل مؤهلاته الطبيعية بفعل المطر مما يجعله بحاجة إلى حل بديل يكفيه خطر الفناء (فالغزو ينفع البدو في حياتهم الصحراوية إذ ان القتال الذي يجري فيه يقلل عدد الأفواه الآكلة)[3] ولعل تلك الميزة جعلت البدوي لا يهتم بالموت كثيراً لان الموت يمثل لديه شكلاً من أشكال الخلاص الاقتصادي ، وهو إذ يتخذ من الدم وسيلة لتحصين الذات عبر آلية الانتماء والتماهي إنما لكي يتعبأ بالقبيلة ، لا ان يتلاشى فيها ولذلك بقيت فردانية البدوي راسخة ومستمرة ، خالية من شوائب الآخر وهو ما يمكن ملاحظته بكثرة الالفاظ التي تدل على الانا في الشعر الجاهلي:

---

(١) المصدر نفسه :١٧٠ .

(٢) ديوان الشنفرى:٥٨ .

(٣) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ص٥٤ .

فـان مـت فـانعيني بمـا انـا أهلـه وشـقّي علـي الجيـب يـا ابنـة معبـد

ولا تجعلـيني كـامرئ لـيس همـه كهمّي ولا يغني غنائي ومشهدي[1]

وهناك حقيقة جوهرية يجب الانتباه لها وهي ان طغيان اللغة والاستغراق في فضاءاتها يحبط من مركزية العقل ، فتقل الخيارات تبعاً لذلك بما يؤدي إلى تقوية الإرادة ، ففي وقت تتضخم مركزية العقل بفعل العمل وتعدد الثقافات في المدينة والأماكن الحضرية بما يؤدي إلى تشتت الإرادة وخضوعها لإرادات متعددة ، فالبدو (بطبيعة التوحش التي فيهم أهل انتهاب وعبث... وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له فغاية الأحوال العادية كلها عندهم الرحلة والتقلب وذلك مناقض للسكن الذي به العمران ومناف له)[2] وهي الطبيعة التي جعلت من بلاد وادي الرافدين مطمعاً أزلياً لدى أولئك البدو الذين ما ان تجدب مراعيهم حتى يجدوا في العراق فرصة سانحة لهم كي ينهبوا ويستوطنوا أراضيه الخصبة وهو الامر الذي جعل العراقي يعيش فوبيا البداوة بشكل مستمر فقد (ظل الأعراب على تعاقب القرون بلا عمل ، يمتهنون الرعي ، ويمارسون الغزو والإغارة ، فكان العراق بالنسبة لهم الجنة الموعودة... وبسبب هذا الاجتياح اصطبغت البيئة الغربية من العراق بطابع البداوة وشاع السطو والإغارة ، فيما انحسر السكان الأصليون باتجاه المنطقة الشرقية من العراق وبسبب المضايقات وافتقاد الأمن وصل جزء منهم إلى جنوب ايران فاستوطنوه)[3] ، وقد اورد الحموي ان العرب كانت تقول(لمن يسكن الجانب الشرقي من واسط الحجاج ، الشرقي)[4] وهو الاسم الذي تحول الى معيار اجتماعي فلطالما نكل سليلو العروبة البدوية ثقافيا بسكان العراق الاصليين

---

(١) المعلقات العشر وأخبار قائليها ص٧٢ .

(٢) مقدمة ابن خلدون دار الفكر للطباعة والنشر٢٠٠١ط١ :٢٤٦- ٢٤٧ .

(٣) المجتمع المدني والعصبية القبلية :١٢٣

(٤) معجم البلدان:٣٣٧/٣.

فاسموهم "شراقوة" ، وهو تنكيل امتدت عدواه الى الحد الذي جعل(قبائل الفرات الاوسط تنظر الى قبائل دجلة القاطنة الى الشرق تظرة لاتخلو من الاحتقار ، وهي تطلق عليها اسم الشروقيين نسبة الى الشروق أي الشرق)[1] ونتيجة لذلك الانقسام البنيوي فقد تقمص السلوك الاجتماعي للمنزوين في المنطقة الشرقية بعض صفات الخوف والقلق ، إذ ما زال أهل الجنوب إذا أقبل أي احد على جماعة ينتفضون قياماً له وهو النهوض المؤقت الذي اصطبغ بطلاء أخلاقي واصبح نسقا ثقافيا يدل على الاحترام و الحقيقة ان تفرد السكان الأصليين للعراق بذلك السلوك يحمل دلالة التهيؤ للهروب خوفا من أن يكون القادم غازياً أو عدواً محتملاً ومن هنا فقد جعلت الارامية لفظة (عراق)[2] تعني (هروب)أو (الهارب) واللغة الارامية تداولها العراقيون في العصور السابقة للعصر الاسلامي أي في العصر الذي تداول فيه اصطلاح "العراق"مما يجعل فرضية نحت الكلمة في ذلك الزمن امرا متوقعا ولعلها اشارت الى ذلك الانسان الخائف والمنزوي بعيدا في اطراف الاهوار لحماية ذاته ، وتورد الأستاذة هداية السالم ان اسم البدو العرب صار رديفاً للغزو والاستباحة (ففي كردستان شمالي العراق قبيلة من القبائل الكردية تدعى "دزديي" ولما بحثنا عن هذا الاسم اتضح ان هذه القبيلة عربية مستكردة واسمها مركب من كلمتين دزي أي غازٍ أو لص والثانية ديي أي طائي ويكون المعنى طي الغزاة)[3] ولعل ذلك يفصح عن جزء يسير من اللاشعور الثقافي الذي ينظر به العراقي للصحراء وساكنيها.

٢- البئر

البئر عين أرضية تشرف على العالم الأسفل ومهاد للتطهير تمتاز بحصرية

---

(١) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي:١٦١.

(٢) ينظر اللالئ السريانية قاموس سرياني عربي :٧٩٨.

(٣) المقاصد في نوازع العرب وسجاياهم :١٧٤ .

مياهها وعدم امتدادها ، فضلاً عن كونها ثقباً يطل على باطن الأرض حيث يهجع عالم الموتى لدى الرافديني فهي هندسيا تمثل ممراً للأدنى نحو ماهو متباعد عنه ، وهي مكان سحيق تمثل محطة للنفي والاحتجاب ، مضافا لذلك التصور انها بؤرة للعطاء الوظيفي المتمثل بالماء النقي الذي لا يشوبه دنس ، او يكون محطة لعبث العابرين ، فهي في عمقها المتصل مع ظلمات الأرض تنعزل عن الفرز الواقعي وتصبح ساحة للافتراض والتخمين ، لانها تفتح المجال أمام الاعتقاد الروحي الذي يرى فيها ممراً نحو عالم الغيب ، لذلك نظر الفكر المثيوبي للبئر بوصفها وطناً للأرواح الشريرة.

وفي وقت نظرت الميثولوجيا الدينية لها ملاذاً للجن والأشباح (فالعالم الأرضي أو ما تحته فضاء آخر تشغله الغول والسعالي والشياطين ، لذلك فهو عالم الظلمة بعكس عالم النور وعالم الكثافة في مقابل عالم اللطافة ، وليس من الغريب ان كانت البئر والكهف ثم الحمام من عناصر هذا العالم الرمزي)[1] فقد تعامل الانسان في نطاق مدركاته الحسية مع الايحاءات النفسية للبئر ضمن ذلك الهامش الميثولوجي.

والبئر فيزيائياً تشكل الضد النوعي المعاكس للبناء العالي المتخذ وسيلة للاتصال مع السماء ، ولذلك فهي تحمل في بعض صفاتها صلة الانتماء للعماء والمتاهة ، وإذا كان البناء العامودي يحمل رمزية جنسية ذكورية فأن البئر أنثى بامتياز ، ولعل تسمية العرب الجب رديفاً للبئر يضمر رغبة لا شعورية في اضفاء تكريس مضطرد لصفات الانوثة فيها لان الجب وان كان صفة ذكورية الا انها تحمل معاني الاخصاء وبتر عناصر الفحولة ، حيث ان كل ما يرتبط بالماء يحمل سمة أنثوية فهو (يؤنث لانه رمز للحياة ، المياه التي يمثل دم الحيض مظهرها العضوي... يبقى أمامنا ان نتفحص ونحن نعود إلى نسق الأنوثة الرهيبة كيفية الانتقال من الرموز الظلامية إلى رموز باطن الجسد ، رموز

---

(١) موسوعة أساطير العرب :٥٣٢ .

السقوط واللحم ، من خلال الصورة المثلى للحياة المشؤومة)[1] ، لذلك فان العربي حين اطلق على البئر اسما مذكراً فقد انقصه لاشعوريا من قيم الفحولة لان المجبوب في اللغة من بترت صفاته الذكورية عنه.

وإذا كان من خصائص الدنس الانتشار والتمدد والإظهار فان القداسة تسعى دائماً للإخفاء لكي تجعل عملية تقصّيها متعة روحية تؤطر الفضاء التخييلي لهوامش تلقيها لان من امتيازات المقدس دوما هو ممارسته للحجب والاختباء.

وعملية حفر البئر توازي في بعض تجلياتها حفر القبر مع فارق ان القبر يأخذ ، في حين ان البئر يهب ، لذلك كانت العلاقة مع البئر تمريناً روحياً يديم الصلة الثقافية والروحية مع الحياة ،فهو يجعل الإنسان يطّلع على الرحم الأمومي الذي يؤلف جزءاً من المصير الإنساني (فالمياه غير المتحركة تستحضر الموتى ، لان المياه الميتة مياه نائمة)[2] والبئر في الارامية (بيرو)[3] ولعل هذه اللفظة هي في الحقيقة احد تجليات لفظة بورو السومرية التي تعني (المهبل وفي الوقت ذاته النهر أو الماء عموماً)[4].

فإيمان الرافديني بالقوى السفلى المؤثرة التي اكتست ميثولوجيا بطابع الشر والخوف جعلت شيوخ مدينة اوروك يلزمون ملكهم جلجامش بحفر بئر عند استراحته مساء كل يوم ، لارتباط المساء عموماً بالميقات الذي تخرج فيه قوى الظلام إلى الأرض ، وكأنهم بذلك يجعلون حفر البئر ممراً وطريقاً لعودتهم إلى عالم الظلام حيث مستقرهم ،وعدم التأثير على مصير جلجامش ورحلته

بعد قتل خمبابا الذي تسعى لتحقيقه

اغسل قدميك

---

(١) الانثربولوجيا :٨٠- ٨٢ .

(٢) الماء والأحلام :١٠١ .

(٣) اللالئ السريانية :٦٠١ .

(٤) الأساطير والأحلام والاسرار :٢٦٠ .

وعند استراحتك مساءً، أحفر بئراً
ولتكن قربتك ملأى بالماء النقي على الدوام
قرّب الماء البارد إلى شمش
وردد ذكر لوكال بندا دائماً[1]

ان اشتراك الماء والدم في جوهرية الأصل الفطري والطبيعي للانسان ، فضلاً عن اشتراكهما في ظاهرة السيولة جعلتهما صالحين للقرينة التي تعد سلماً للسمو والانتقال من حالة الدنس إلى حالة القداسة فلا غرو ان نجد كثيراً من الناس يدلقون الماء على القبور تعبيراً عن عقيدة افتداء مضمرة وسرية تساوي الدم بالماء بكونهما ينتميان إلى أصل سماوي واحد فالماء هو دم الالهة والدم الذي يمشي في الشرايين هو ماء الحياة ودلالتها فـ(عند قدماء السومريين كان صبّ السوائل تقرباً للالهة يستلزم الماء أو الجعة أو النبيذ أو حتى دم الحيوان المضحى به)[2].

وهنا علينا أن نفهم نصيحة شيوخ اوروك لكلكامش التي تسمح بتسرب الأرواح الشريرة عبر البئر إلى مستقرها من جهة ، وتهب كلكامش فرصة القربنة لآلهته من جهة ثانية لان ماء البئر (ماء جوهري حقيقي في باطن الأرض ، ماء ديني في ماهيته)[3] وعلى وفق ذلك فاننا نجد حالة تضاد معرفي فهو من جانب ممر ومستقر للأرواح الشريرة التي تعبر منه إلى العالم السفلي ، ومن ناحية ثانية فهو مستودع للقداسة والتطهير ، والحقيقة أن المقدس دوماً يختزن في أعماقه أثر مفارق لدنيويته المدنسة بفعل قدرته الرمزية المتحولة والقادرة على تقمص التضاد بغير ان تتهشم سطوتها ، وبفعل الحاجة الوجدانية لتابواته لذلك فان البئر التي حفرها كلكامش وان كانت مكاناً يزدحم

---

(١) ملحمة جلجامش :١١٨ .

(٢) ارم ذات العماد الجنة من مكة إلى اورشليم :١٤٢ .

(٣) الماء والأحلام :٢١٨ .

بالإشارات الشريرة لكنه في الوقت ذاته قادراً على إنتاج مجال ثقافي مقدس (فالماء المقدس يسكنه أما كائن شيطاني ، أو مشحون بروح شيطانية)[1].

بعد سفر عشرين ساعة مضاعفة تبلغا بقليل من الزاد

وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة توقفا ليمضيا الليل

ثم انطلقا سائرين خمسين ساعة مضاعفة أثناء النهار

وقطعا مدى شهر ونصف الشهر بثلاثة أيام

وحفرا بئراً

وتقربا إلى الاله شمش[2]

إن كلكامش الذي امتثل لطلب شيوخ اوروك واحتفر بئرين في رحلته إلى غابة الارز أفصح عن وظيفة مقدسة للبئر ظلت عميقة في الوجدان الجمعي الرافديني ، ففضلاً عن الوظيفة الطبيعية للبئر بوصفها رافداً للماء النقي الطاهر فانها تغلف بهامش شعبي مليئ بالأسرار والامكانيات السحرية المقترنة بفرادته وغموض اعماقه ، فضلا عن وشائجه المكانية الملتصقة دوما باماكن القداسة ، ولعلنا يمكن أن نعد ظاهرة حفر الآبار في الديارات المسيحية الرافدينية هامشاً آخر من هوامش القداسة في الذاكرة العراقية فالاديرة المسيحية كانت عوالم مغلقة جغرافيا ، وكان لابد لمن يقيم فيها من حفر بئر يتواصل مع الحياة من خلالها ، وهو الامر الذي ادى لاحقا -ونتيجة لحايثة البئر ثقافيا للمكان المقدس- الى استدانته للقداسة من المكان المقدس وتحول الى رمز ومزار للوافدين الى المكان من الأتباع (فحتى اليوم يقال للحاج قبل توجهه إلى مكة انه سيجلب معه ماء زمزم)[3] لذلك أصبح البئر رديفاً جوهرياً للأديرة المسيحية العراقية قبل الإسلام وأصبح الأمر وكأنه حضور رمزي للمقدس يتقوقع في حيز محدود تكثفت في

---

(١) محاضرات في ديانة الساميين، روبرتسن سميث ترجمة عبدالوهاب علوب المجلس الاعلى للثقافة القاهرة١٩٩٧ط١ : ١٨٦

(٢) ملحمة جلجامش :١٢١ .

(٣) ارم ذات العماد من مكة إلى اورشليم :٧٠ .

أبعاده طاقات مضافة لأساس وجوده (فكل ما يدخل المكان المحرم من أشياء دنيوية يصبح مقدساً ومحرماً مثله كمثل المتعلقات الأصلية للحرم)[1] ، وعلى وفق ذلك نشهد انشطاراً في أداء المكان فهو وظيفي لدى الساكنين قربه يؤدي لهم وظيفة طبيعية ومقدس لدى الأتباع الزائرين ، محمي بقوة الأعراف التي تحيطه بسياج من السرية والإعجاز (ولا زال[كذا] دخول وادي الشيخ عدي وبئره المقدس محظوراً عند اليزيديين إلى يومنا هذا ، إلا بعد أن يطهر رداءه وجسده)[2].

على أن التلازم الاشتراطي بين البئر والمكان المقدس زرع في اللاوعي الجمعي ارتباطاً ثقافياً بين المكان المقدس والبئر المقدس فبئر زمزم متساوٍ في قداسته مع قداسة البيت الحرام ولابد للحاج من الاقتراب منه واخذ بعض منه لكي تكتمل شعائره الطقوسية وبئر الإمام علي(ع) في الكوفة وبراثا والداقوق وغيرها من الأماكن المقدسة التي اقترن البئر بوجودها جعلت ذلك الاقتران يبدو في أحيان كثيرة متلازمة حتمية ، لان الذاكرة الجمعية جعلت البئر احد مرتكزات المكان المقدس ، وحيث ان كربلاء التي تؤلف في الضمير الجمعي العراقي ثيمة مركزية لا يوجد بها بئر مقدس* فقد استعاضت الذهنية العراقية عن عدم وجود البئر بقربة الإمام العباس(ع) بوصفها بئراً متخيلةً ومتنقلة ، تتساوى مع البئر في احتوائهما على الماء المسور المحدود والاشتراك بالفوهة المدورة ذاتها ، فكانت قربة العباس(ع) بئراً رمزياً يؤثث المكان المقدس بلوازمه التاريخية والثقافية المترسبة في الوجدان الجمعي:

بنفسي الذي واسى أخاه بنفسه وقام بما سن الاخاء واوجبا

(١) محاضرات في ديانة الساميين :١٦٧ .

(٢) محاضرات في ديانة الساميين :١٨٩ .

* حملت بعض الروايات الشعبية الشيعية بعض الأخبار عن محاولة الإمام الحسين عليه السلام حفر بئر بكربلاء يوم الطف لإرواء عياله لكنه لم يفلح، ولم أجد لتلك الأخبار من سند في الطبري أو غيره (الباحث)

رنــا ظاميــاً والمــاء يلمــع طافيــا... وصـعّد انفاسـاً بهـا الـدمع صـوّبا

ومـــا همـــه إلا تعطّـــش صـــبية إلى المــــاء اوراهــــا الاوام تلــــهّبا

علـــى قربـــه منـــه تنـــائى وصـــوله ويَعُّـد مـا ترجـو الـذي كـان أقربـا

ولم أنـــسه والمـــاء مـــلء مـــزاده وأعـداه مـلء الأرض شـرقاً ومغربـا

ومــا ذاق طعــم المــاء وهــو بقربــه ولكـــن رأى طعـــم المنيـــة أعـــذبا[1]

وكذا الامر ايضا يقال في تهافت الزائرين الى كربلاء على اقتناء بعض الماء الذي يحيط بضريح سيدنا العباس(ع) بوصفه ماءً مقدسا على الرغم من كونه بقايا المياه الجوفية التي يعج بها المكان.

فقداسة البئر أذن تالية لوجوده ، لان الأصل في الاقتران مابين المكان المقدس والبئر جاء بسبب حاجة الرهبان المنعزلين والمنقطعين عن الآخر في الاديرة المسيحية إلى الماء ، وبحكم التراكم وتوازي الوظيفة مع إرهاصات المكان المقدس اشتمل البئر بقداسة محايثة له عبر تلازمه المترادف مع المكان المقدس[2] ، وهو الأمر الذي جعل العراقي ينظر للمكان المقدس في غالب الأحيان مقترناً ببئر يستمد مقومات قداسته عبر ارتباطه الثقافي به.

المكان المتخيل المتصل

(١) أدب الطف :١٩٦/٧ .

(٢) والحقيقة أن أغلب أدب الطف الذي قيل بعد القرن التاسع عشر ربط اشتراطياً بين العباس وقربته ومازال الناس إلى الآن يتبركون بالمياه الجوفية قرب ضريحه المقدس

اوتشتكي العطش الفواطم عنده وبـــصدر صـــعدته الفـــرات المفعـــم

في كفــه اليــسرى الــسقاء يقلــه وبكفـــه اليمنـــى الحـــسام المخـــذم

مجمع مصائب أهل البيت :١٣٥ للشيخ محمد الهنداوي دار انتشارات المكتبة الحيدرية ايران١٣٨٣.

وهو المكان الذي تصنعه المخيلة كنتيجة من نتائج خواء المكان الموضوعي ، وعدم قدرته على استيعاب الحاجة الثقافية للإنسان في التمدد على مكان يحتوي أحلامه وتوقعاته ، لكن على الرغم من كونه ابناً للمخيلة في كثير من تفاصيله الهندسية إلا انه يظل مرتبطاً بحبل سري بما هو واقعي ، لذلك فهو يعتمد على أساس تهويل الواقع فانتازياً وتفخيمه لكي يكون قادراً على احتواء تطلعات الإنسان ولعل العالم السفلي الذي كان مستقراً لسفر الروح مابعد الموت احد الاختراعات العراقية الرائدة في تلمس عالم ما بعد الموت ، والذي أصبح ثيمة مركزية في الديانات الابراهيمية اللاحقة.

- العالم الأسفل

يفترض تلقي الموت بوصفه أمراً محتماً لا يمكن مواجهته على الإنسان صناعة تحريض كاف لإيجاد فلسفة تروض الخوف من ذلك المصير المحتوم ، وقد واجه الرافديني معضلة النهاية الحتمية بطريقة تعويضية تهيء له رتق الفتق الذي ينتجه سؤال الوجود ، فاخترع مصادر تمويل ثقافية تجنب الإنسان متاهة عجز المواجهة والتفسير وقد (أثارت فكرة الموت الغامضة والمحيرة انتباهه وقادته إلى محاولة إنجاز شعائر معينة لتجاوز تلك الحركة المركبة)[1] وذلك من خلال صناعة فضاء رمزي يومئ للإنسان بديمومة الخلود فيما بعد الموت ، وينتشل الإرادة المستسلمة من فوضى العدمية ، بإخضاعها لسياق غيبي مقدس قنن خوف النهاية لدى الإنسان

ان الموت لا يرحم
متى بنينا بيتاً يقوم إلى الأبد
الفراشة لا تكاد تخرج من شرنقتها فتبصر وجه الشمس حتى يحل أجلها
ولم يكن دوام وخلود منذ القدم
ويا ما أعظم الشبه بين النائم والميت

---

(١) عقائد ما بعد الموت في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة :٢٧ .

الا تبدو عليهما هياة الموت[1]

وقد وازى الرافديني بين التنفس والحياة ، فرأى ان تنفس الإنسان احد عناوين تمتعه بها فأطلق لفظة "زي" على الروح والريح التي يتنفس اثيرها في الوقت نفسه ، ونرى ان العلاقة الاقترانية قد تسربت الى اللغات اللاحقة بتاثير الفكرة السومرية فنجد القرابة الصوتية بين النَّفْس والنَّفَس ، وقد اعتقدَ ان الروح حين يموت الإنسان تنتقل إلى العالم الأسفل لكي تحتفل بالخلود دون عذاب أو ثواب لان جميع ذنوبه الدنيوية يرثها أولاده بعد وفاته فلا تعود روح الميت "كدمو" بحاجة لمعيارية العقاب.

عقوبة أبي وجدي، عقوبة أمي وجدتي

وكل عائلتي من أخوة وأخوات،

عسى ان لا تأتي علي ولتذهب إلى أي مكان آخر[2]

وتستقر روح الميت "كدمو" أو اطيمو في الاكدية في العالم الأسفل إذا قام ذووها بتقديم الأضاحي والقرابين لها بعد موتها ، وهو مكان أثثه فنتازياً ، ولعل الاسماء التي أطلقها عليه يمكن أن تفصح عن بعض ملامحه ، فهو كور الذي يعني الجبل والمواطن ايضا(ويظهر كور على انه جبل العالم الأسفل الذي اختطف إليه مردوخ ، ويظهر أيضاً ككائن تنين عتيق من كائنات العالم الأسفل)[3].

ومن اسمائه أيضاً قبرو وكيكال الذي يعني الأرض العظيمة لانه المكان الذي تأتي منه الأشباح والشياطين المؤذية وكذلك أرواح الموتى الذين انقطعت عنهم القرابين بسبب عدم وجود ذرية لديهم أو بسبب عدم دفنهم وأداء طقوس الموت على أرواحهم ، ويسمى أيضاً كي ساد الأرض البعيدة ، وقد رأى العراقي ذلك المكان مليئاً بالظلمة والغبار والمياه الآسنة (فهو العالم الذي يحتوي

---

(١) المصدر نفسه:٨٠ .

(٢) عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة:١٤٥ .

(٣) انجيل بابل،د.خزعل الماجدي،الاهلية للنشر والتوزيع عمان الاردن١٩٩٨ط١ :٦٧ .

على أرواح الموتى على شكل الجسد الذي كانت عليه إلا انها مريشة تشبه الطيور ، وتقضي هذه الطيور الروحية أغلب وقتها في التراب تأكله ، ولا تتنفس سوى الغبار)[1] ، وقد قسمه الفكر العراقي على سبع طبقات لكل طبقة باب ، مرت عليهن انانا في مغامراتها بالنزول إلى العالم الأسفل وكل طبقة منها عبارة عن (تجويف في باطن الأرض يملؤه الغبار وهي صورة مشابهة للأيام المغبرة التي تمر بها المناطق الوسطى والجنوبية من العراق حتى اليوم)[2] وهو الأمر الذي يعني ان الرافديني الأول استعار لأفكاره الميتافيزيقية بعداً واقعياً يعيشه ويعاني من تبعاته.

لقد أفزع الغياب الذي يتركه الموت روح العراقي مما ألهمه فرضية الاتصال الرمزي الدائم مع أحبائه المتوفين عبر آلية القرابين التي مثلت جسراً رمزياً يديم الوئام بينهما ، وارغمه إلى أن يدفن موتاه في بيته بادئ الأمر (فكانت جثث الموتى تدفن تحت أرضيات المنازل سواء كانت غرف الإحياء أو غرفاً شيدت خصيصاً للدفن ، وكان موضع القبر في الغرفة يحتل الزاوية ، حيث تكون جداران من ضلعين من أضلاع القبر ، يقابلها جداران يبنيان بطبقة واحدة من الطابوق)[3] .

ولعل الدافع لدفن موتاه في المساكن التي يعيش فيها يكمن بالرغبة في عدم مفارقة أحبائه بعد أن لم يكن قد بلور فلسفة الاتصال الرمزي بعد ، ذلك أن اعتقاده بالموت نهاية غير مفهومة جعله يواجه تلك الفجيعة بردة فعل عاطفية متطرفة من جهة* ، ومن جهة ثانية لجأ إلى ربط الغياب بمركزية الواقع

---

(١) متون سومر :٢٤٢ .

(٢) عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة :١٢٤ .

(٣) عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة :٢٣٥ .

* لوحيدة خليل أغنية قديمة اسمها أحزن حزن معدان واركَي العصابة، ولعباس جيجان وعريان السيد خلف قصائد تحكي عن حزن المعدان وتطرفهم المغالي فيه منها (حزنه حزن معدان لا ناكل ولا نشرب) إذا ما علمنا ان المعدان هم الورثة الحقيقيون لسومر

الذي يعيشه ويتلمسه ، بما يولد له الاطمئنان ، فالمتوفى لن يذهب إلى متاهة النسيان والعدم بل يبقى قريباً منه ، غير ان منع السلطات للرافديني لاحقا بالدفن في بيته واختيارها مقبرة عامة يدفن بها الجميع تكون عادة خارج المدينة ، يُبتدئ افتتاحها بدفن ملك أو كاهن ديني ارغم سكان سومر على تأسيس هامش معرفي روحي لتلك الانتقالة ، ورسخ في الخيال الشعبي أهمية الدفن قرب رمز روحي أو سياسي بما يشبه المزار ، يستعير منه الاحياء الطمأنينة لأرواح موتاهم ، ويحقق لهم ألفة رمزية تخفف الشعور بوطأة الموت وتهزم ساحات الخوف والمجهول التي كانت رديفة له ، وقد كان الاعتقاد ان البكاء على الميت يؤلف نوعاً من الوفاء له يرضيه ويريحه لذلك اخذ البكاء على الموتى نمطاً هستيرياً لدى الرافديني القديم ولعل ملحمة كلكامش أفصحت عن بعض ذلك:

سيجعل كلكامش أهل اوروك يبكونك

ويجعل الموسرين في الناس يقرّبون ويصلّون اليك

اما هو نفسه فبعد ان يودعك القبر سيطلق شعره[1]

ومازال الناس في جنوب العراق يعتقدون أن إطالة اللحى بعد وفاة احد أحبائهم تعد شرطاً للحزن اوالوفاء له ، فضلاً عن تقديم الطعام والشراب قرابين لروحه الراحلة وقد (كانت طريقة الإعلان عن الحداد تتم بترك الشعر أشعثاً أو نتفه تعبيراً عن الحزن والنواح بأصوات عالية واللطم على الوجه وإلقاء اليدين على الأرض وتمزيق الثياب)[2] ، تماماً كما تفعل القرويات بتمزيق ثيابهن وقص ظفائرهن حزناً على الميت لديهن.

ولم ينل القبر كبنية هندسية أهمية قصوى لدى الرافديني القديم لانه

وتراثها(الباحث).

(١) عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين القديمة :٢٩١ .

(٢) المصدر نفسه:٢٩٩ .

جعل الروح المنفصلة عن الجسد ثيمته المركزية ، وحيث ان الروح تنتقل كالطائر في عالمها السفلي فان القبر ظل وعاءً لحفظ الجسد (إذ كان اعتقادهم عن الروح بانها مستقلة نوعاً ما عن الجسد ، إذ ان العلاقة بينهما لم تكن لتؤثر على وجود الروح فيما بعد الموت)[1] ، بينما اعتقد المصري القديم بعدم انفصال الروح عن الجسد لانه بحاجة لإدامة سلطة ملكه الاله وعدم انتهائها بموته ، الأمر الذي أدى به لاختراع حياة ما بعد الموت لكي تستمر هيمنة وخلود سلطة الملك – الاله حرة ومستمرة لذا (اعتقد المصريون عموماً بان وجود الروح وخلودها في عالم ما بعد الموت يتوقف على سلامة جسد المتوفى ، وبقائه محتفظاً بشكله الطبيعي بقدر الإمكان ، وهذا ما دفعهم إلى بذل العناية الشديدة بأجساد الموتى واتقان تحنيطها للمحافظة عليها وضمان خلود الروح)[2] الأمر الذي حتم بناء الاضرحة العالية والاهرامات العظيمة التي تحمي الجسد المسجى ، وتأثيث ذلك بالأساطير المقدسة التي تمنع انتهاكه ولعل مدة التحنيط "٤٠ يوماً" قد تسربت لاحقاً إلى العقائد الدينية لتكون نقطة فصل ثقافية مقدسة بين عالمين غيبيين تنتهي بانتقال الروح إلى مستقرها الأبدي[3] ، وأظن ان ظاهرة الاهتمام بالقبور التي لم تكن موجودة في العراق القديم استقدمها معهم يهود السبي البابلي المشبعين بالثقافة المصرية ، لذلك

(١) المصدر نفسه :١٠٧ .

(٢) المكان نفسه :١٠٧ .

(٣) ينظر التحنيط ،احمد صالح، جماعة حور الثقافية، القاهرة ٢٠٠٠ط١ ، وتمثل الأربعين يوماً محطة مهمة في طقوس الموت لدى الديانات الابراهيمية فراحة نفس الميت بعد أربعين يوماً في المسيحية ، ويوم الأربعين في اليهودية يحتل نقطة بدء محاكمة السماء للإنسان فيما تمثل زيارة الأربعين لدى المسلم ثيمة مركزية لإنهاء طقوس الحزن العلني على الموتى وفي الكتاب المقدس مايشير الى تلك المدة المقدسة عند المصريين(وامر يوسف عبيده الاطباء ان يحنطوا اباه،فحنط الاطباء اسرائيل وكمل له اربعين يوما ، لانه هكذا تكمل ايام المحنطين)سفر التكوين الاصحاح الخمسون .

نجد كثيراً من الاضرحة في الديارات المسيحية لعدد من رجال الدين المسيحيين في المدة التي اعقبت السبي البابلي ، وكذلك وجود عدة اضرحة لأنبياء يهود* ولبعض الحاخامات ، فيما لم نجد في التاريخ الذي يسبق السبي أي ضريح مشيد لملك او لاي من الكهنة السومريين او الاكديين ، الامر الذي يجعل فرضية الوسيط اليهودي بنقل ذلك واردا.

لقد رأى الرافديني في الموت قدراً لابد منه واجهه بالدعاء إلى الهته لكي تؤخر مجيئه وقد رمز الرافديني إلى اله القدر "نامتار" (بطير مائي طويل الرقبة ، وبما ان سكان بلاد الرافدين كانوا يتكهنون بالطيور فانهم استخدموا هذا الرمز للتعبير عن المصير)[1] ، ويمكننا تعقب أثر هذا الرمز في فوبيا سكان جنوب ووسط العراق خاصة في نفاس المرأة من قدوم طائر الطيطوى الذي تسرب في لاشعورهم الروحي رسولا للمصير السئ ، فاصبح صوته مصدراً للخوف والقلق مما يستدعي التصفيق أو الطرق على أوانٍ حديدية لاخافته ، لانه في نظرهم مسؤولٌ عن إنهاء حياة الطفل في الميثولوجيا الشعبية.

ولعلنا يمكن ان نتلمس أبعاد المكان في العالم الأسفل في ملحمة كلكامش بدقة إذ انه يفصح عن تحولات الجسد فيه بشكل جلي عبر الحوار الذي دار بين كلكامش وصديقه انكيدو بعد دفنه بمساعدة الاله ايا الذي أمر ناكال اله العالم الأسفل ان يفتح ثقباً في الأرض لكي تخرج روح انكيدو وتكلم كلكامش

– تكلم صديقي ، تكلم صديقي أخبرني عن حالة العالم الأسفل الذي رأيته؟

---

* توجد خمسة اضرحة لانبياء يهود مدفونين بالعراق هم دانيال وحزقيال وأشعيا وأرميا في الحلة و قبر ناحوم في مدينة القوش و هناك قبر عزرا او العزير في العمارة الذي يعدونه كاتب التوراة(ينظر ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق،احمد سوسه المؤسسة العربية للدراسات والنشر٢٠٠١ط١ :١٣١- ١٤٣) .

(١) الحياة الروحية في بابل،كلشكوف ترجمة عدنان عاكف حمودي دار المدى دمشق١٩٩٥ :٣٥ .

– لا أخبرك صديقي ، لا أخبرك ، إذا أخبرتك عن حالة العالم السفلي الذي رأيته فعليك ان تجلس وتبكي

– سأجلس وأبكي

– ان جسمي الذي كنت تلمسه يوم كان قلبك تغمره الأفراح ، يلتهمه الدود الآن كما لوكان لباساً خلقاً ، فصرخ كلكامش يا ويلتاه وتمرغ في التراب

– هل رأيت الذي قتل في المعركة؟

– أجل ، لقد رأيت ، أبوه وأمه يرفعان رأسه وتنوح عليه زوجته

– وهل رأيت من ترك جثمانه في البرية؟

– أجل لقد رأيت من لا يوجد احد يقرّب لروحه؟

– أجل لقد رأيت ، أن روحه تأكل من حثالة الأوعية وكسرات الخبز وفضلات الشوارع

– هل رأيت الذي لا ولد له

– أجل رأيته وطعامه التراب والطين

– هل رأيت الذي خلف ابناً واحداً

– أجل لقد رأيته ، وهو ممدد أسفل الجدار يبكي بكاءً مراً

– والذي خلف ابنين هل رأيته

– أجل لقد رأيته ، انه يضطجع في بناء من الآجر ويأكل الخبز[1]

ويستمر كلكامش في سؤاله لانكيدو حتى يصل لمن عنده سبعة ابناء الذي تكون قرابينهم مصدر سعادة وراحة له ، وهو نص في حقيقة الأمر يوضح بجلاء طبيعة المكان الذي سوف تخلد إليه الروح وكيفية مواءمتها لارهاصاته تبعاً لضرورات واقعية يعيشها الأحياء في الحياة الدنيا ، وهو الأمر الذي تسرب

---

(١) ملحمة كلكامش :٢٠٣- ٢٠٤ .

بطريقة لا واعية في الذهنية العراقية التي وجدت في تقديم الطعام والشراب للناس على ذكرى المتوفى جزءاً من السبيل الدنيوي الذي يريح الموتى في عالمهم الأبدي وينال الشفاعة لهم.

المكان المتخيل المنفصل

وهو المكان الذي تخترعه المخيلة ليكون منفى ذهنياً يلجأ إليه الإنسان بسبب ضغط الواقع له وعدم استيعابه لتطلعاته، فهو المكان الذي يتيح له الانفلات من قبضة الواقع بكل ما يحمله من كيفية قهرية مستبدة وبما يتيح أن يكون ذلك المتخيل بديلاً وجدانياً متصوراً يتيح للإرادة الإنسانية أن تكون منتجة مرة أخرى، حين تتيقن باحتمالية نوالها إليه، وهو احتمال كاف لجعل الإنسان قادراً على امتصاص رغوة التناشز القيمي والمفهومي داخل بنى الواقع وإعادة إنتاجها وترتيبها بما يسمح لدلالة الإزاحة والتجاوز ان تكون معياراً رئيساً في عملية الاستقبال الذهني للمكان.

- **يوتوبيا الفردوس الرافديني "أدن"**

اعتقد ان "جي نا" التي تعني في السومرية "أصل القصب" وكانت تطلق على غابات القصب الكثيف التي نبتت على ضفاف الأنهار في جنوب العراق تمثل الأصل الايتمولوجي لكلمة الجنة في العربية فقد (كان العرب القدماء يسمون النخيل جنة، وكل أرض معشبة هي أرض مجنونة لم يرعها احد)[1] إذ ان انزياح الدلالة إنما جاء بفعل انتشار النخيل في أماكن نمو القصب ولا يخفى على احد ان إطلاق اسم مجنون على احد مناطق البصرة في جنوب العراق لم يجئ اعتباطاً، إنما لوشيجة مؤكدة مع الأصل الدلالي لغابة القصب أو النخيل التي تشتهر بها تلك الأمكنة ويورد ابن منظور ان الجنة (البستان ومنه الجنات والعرب تسمي النخيل جنة، قال زهير:

---

(١) ارم ذات العماد من مكة إلى اورشليم :٣٨١ .

كــأن عــينيّ في غريــيّ مقتلــه   من التواضع تسقي جنة سحقا)[1]

وكما لا يخفى على احد فان بستان كلمة فارسية مكونة من مقطعين (بو = رائحة وستان = موطن وتقال للمحافظة أيضاً)[2] وكان يطلق على الحدائق المسوّرة لحمايتها من عبث المتطفلين أو الحيوانات الهائمة وقد كانت تلك الحدائق (وسائل الترف للأغنياء والأقوياء ، ومن هنا ، كان الذين يملكونها ينظرون اليها بوصفها ملاذات مسيجة ومحمية وكان الفرس يسمونها "المواقع المحاطة بسور" ومن المحتمل انهم اقتبسوا هذه التسمية من اسم أقدم ، وكانت الكلمة الفارسية هي "باري – دايزا" وبعد ذلك عندما شاهدها جنود الاسكندر الأكبر اليونانيون وقد انهكهم بلا شك الحر والتعب والعطش اخذوا الكلمة الفارسية ، فبالنسبة اليهم كانت الحدائق بالفعل "بارادايسوس" وهكذا انتشر المفهوم ، الجنة هي مكافأتنا السماوية)[3] وقد انتقلت بعد دورة حياة متعددة فتسربت إلى العربية لتكون الفردوس ، كما هو الحال مع مفردة عدن لانها بالأصل "ادن" وتعني في السومرية (السهل ، الأراضي الزراعية السهلية)[4] وإذا ما علمنا أن أرض جنوب ووسط العراق كانت على الداوم أرضاً خصبة تضج بمختلف أنواع النخيل والزروع فلا غرابة أن تتفق اللغة الاكدية والسومرية على المعنى نفسه بالنسبة للمفردة ذاتها (ففي اللغة الاكدية كلمة ادنو تعني السهل وفي اللغة السومرية الأرض الخصبة وتضيف هذه اللغة إلى معنى هذه الكلمة مفهوم اللذة والرغبة)[5] وهو المعنى الميثولوجي نفسه الذي التصق بالجنة لاحقاً بوصفها موطناً للجمال اللانهائي

---

(١) لسان العرب مادة جن

(٢) الفارسية لجميع المستويات :٨ .

(٣) لكي نفهم العراق :٦٤- ٦٥ .

(٤) متون سومر :٣٠٢ .

(٥) هندسة المعنى :١٩ .

ولتفريغ اللذة والمتعة ثواباً على الأعمال الدنيوية الصالحة ، لذا نجد أن الزرادشتية جعلتها موطنا للعذارى التي تنتظر الصالحين ، بينما جعلتها اليهودية انهاراً تفيض لبناً وعسلاً بانتظار أتباعها المخلصين فيما جعلها الاسلام أنهاراً من الخمر التي منعها في الحياة الدنيا والحور العين للفائزين برضا السماء ، والخمر ثيمة مركزية لدى الرافديني سواء كان الأمر ميثولوجيا أو دنيوياً لانها شراب الإله الأول لذلك فقد نظر لها بتقديس مفرط انتقلت جذوره الى قداس التقدمة المسيحي الذي جعل الخمر بعض جسد المسيح لذا فان قداسة الخمر انما نشأت من تأصله مع المقدس(وثمة نص قانوني صريح من عصر حمورابي تتداوله الأساطير البابلية يشير إلى إنزال العقاب بحق كل من يشتم العنب الأسود لانه شراب الآلهة المقدس ، وحتى اليوم لا يزال [كذا]العراقي المعاصر حين يعاقب لسبب تافه أو لا قيمة له ، يقول محتجاً ، وماذا فعلت كي أعاقب هل شتمت العنب الأسود؟)[١] وعدن التي انتقلت إلى اللغة العبرية لتدل على البهجة والسرور انتقلت إلى العربية أيضاً حاملة الخواص الدلالية نفسها لمنشئها السومري فهي تعني الإقامة والتوطئة كنتيجة من نتائج المكان الخصب المثمر ، فمركز كل شيء معدنه لذلك فان جنات عدن تعني جنات إقامة (والعدان موضع كل ساحل وقيل عدان البحر بالفتح ساحله ، قال يزيد بن الصعق جلبن الخيل من تثليث ، حتى وردن اوراة فالعدان... قال ابن الاعرابي عدان النهر بفتح العين ضفته)[٢] والساحل والضفاف أمكنة سهلية عراقية محضة ولعل كلمة معدان جاءت بإضافة الميم على الكلمة في حال تحولها إلى اسم مكان مثل وطن – موطن لذلك سمي ساكنو الضفاف في أرض عدن أو ادن الاسطورية المعدان وهي التسمية التي أطلقت على سكان الأهوار حيث المكان الذي حددته التوراة جنة عدن (وهي تسمية يراد لها وبا

---

(١) ارم ذات العماد من مكة إلى اورشليم :٢٣٨ .

(٢) لسان العرب مادة عدن

للسخرية ان تدلل على انحطاط منزلتهم الاجتماعية لانها تستخدم في نطاق التقليل من قيمتهم في السلّم الاجتماعي مع ان معناها القديم يدلل على العكس ، على المدنية والاستقرار والثبات في المكان وتعميره)[1]*.

وادن السومرية التي كانت أصلاً لعدن الجنة ، بتفكيكها إلى أصلها القطعي إذا ما علمنا ان اللغة السومرية لغة مقطعية إلصاقية بالأساس ، فاننا لا نبتعد كثيراً عن الأصل الدلالي التالي لها فـ"إد" تعني النهر في السومرية و"نا" تعني أصل ومن ثم يمكن ترجمتها إلى أصل النهر أو الأنهار وهو المعنى ذاته الذي أكدت عليه الديانتان اليهودية والإسلامية فقد جاء في التوراة (وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً... وكان نهر يخرج من عدن يسقي الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس اسم الواحد فيشون وهو المحيط بجميع أرض الحويلة حيث الذهب... واسم النهر الثاني جيحون وهو المحيط بجميع أرض كوش واسم النهر الثالث حداقل ، هو الجاري شرقي اشور ، والنهر الرابع الفرات)[2] وفي الاسلام هناك ما يناظر نظرية الأصل الفردوسي للأنهر العراقية في حديث الرسول الأكرم(ص) (انه رأى أربعة أنهار يخرج من أصلها نهران ظاهران ونهران باطنان ، فقلت يا جبريل ما هذه الأنهار ، قال اما النهران الباطنان فنهران في الجنة واما الظاهران فالنيل والفرات)[3] وهو المعنى ذاته الذي أشار إليه كاسيدوفسكي في (ان دجلة والفرات وهما نهران من بين الأنهار الأربعة التي تخرج منها الجنة ، كذلك يتفق معظم المهتمين على ان المنطقة

---

(١) ارم ذات العماد من مكة إلى اورشليم ص٣٩٤ .

◆ ربما يمكنني ان افترض افتراضا ان للصابئة الذين سكنوا الاهوار العراقية علاقة ما مع تسمية المعدان لانهم كانوا يسمون تاريخيا اتباع يوحنا المعمدان ،ولعل الاستعمال الشعبي قد اسقط الميم بالتصحيف والتداول فاكتسب الاسم منهم صياغته المتداولة(المعمدان=المعدان).

(٢) الكتاب المقدس: سفر التكوين ،الاصحاح الثاني :٥.

(٣) صحيح مسلم ص٩٠ باب الايمان حديث الاسراء .

الخصبة الواقعة بين خطي عرض ٣١ و ٣٣ في بلاد النهرين هي الموقع المحتمل لعدن حيث تكثر بها المجاري المائية التي تتفرع ثم تتحد مرة أخرى ، كما توجد بها ظاهرة النهر الواحد الذي ينقسم إلى أربعة روافد)[١] ، وهي إشارة لالبس في كونها تشير بوضوح إلى العلاقة الاقترانية بين الماء واصله الفردوسي ، وكعادة المثقفين المصريين في افراغ العراق من مناقبه الحضارية والثقافية فقد سعى سيد محمود القمني إلى الافتراض (انه لا يمكن العثور على مكان تنبع أربعة أنهار وفقاً للنص التوراتي سوى قمم ارمينيا حيث ينبع منها دجلة والفرات)[٢] وهو افتراض شوفيني يتجاهل الارتباطات التي لا يمكن دحضها بين عدن وادن ، وهو الارتباط الذي دافع عنه د. علي الشوك فاعتقد (ان فكرة الجنة تعكس انبهار البدوي العبري بحضارة وادي الرافدين ، ولعل الفكرة المؤسسة على طرد ادم من الجنة جاءت انعكاساً للاحساس بالحرمان الذي كان يتعرض له هو وقطعانه من سكان الأراضي المزروعة)[٣] وعلى وفق ذلك كله يمكن النظر إلى ان اختراع المكان اليوتوبي يمثل في بعض أوجهه تمريناً وجدانياً للإنسان يجبره على تحمل تناقضات الواقع واشكالاته لانها تمثل حلاً تعويضياً مؤجلاً يستطيع بتحمله لأزمات الواقع والأمة التي تمثل شكلاً من أشكال التطهير ، من الولوج إلى ذلك المكان الحلم ذهنياً لذا (كانت أساطير الجنة لدى كل الشعوب تعبيراً عن رغبة في التغيير لم تخرج إلى حيز الفعل أو فعل تم إحباطه فصار حلماً ينتظر)[٤].

فهي وهم مؤقتم في ابعاد روحية تتيح للأتباع رؤيتها كبديل لواقع لا يحتوي تطلعات الإنسان (فاليوتوبيا تجهض نفسها عندما لا تفكر في مستقبل ، وتجهض

---

(١) أساطير التوراة الكبرى ،د.كارم محمود عزيز دار الحصاد دمشق١٩٩٨ط١ :١٦٣ .

(٢) أساطير التوراة الكبرى ،د.كارم محمود عزيز دار الحصاد دمشق١٩٩٨ط١ :١٦٣ .

(٣) الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة ،د.علي الشوك دار اللام لندن١٩٨٧ط١ :٧٢ .

(٤) مغامرة العقل الأولى :٢٣٧ .

نفسها كذلك عندما لا تفكر في تحقيق أشياء جديدة ... لذا تتجلى الممارسة اليوتوبية في إطار هذا البعد كحلم لا يحصل في فراغ ، إنما يحكمه إطار ثقافي عام تعطيه شريعة التواجد الحقيقي والموضوعي باعتباره[كذا] المدافع عن المثل والقيم الإنسانية وأول هذه المثل العدالة)[١] فهي اللامكان الذي يتيح للابدية ان تتحرك وتبتني اسسها بلا محاكمة ، والممارسة التي تعيد ترتيب نظام الأشياء على أساس التجانس والقيم السامية فقط (فكلما تردى الواقع في مأزق ، وكلما أحس الإنسان بانسداد ، كانت اليوتوبيا المخرج والمتنفس ، وكلما تعفنت التوبيا وتخضبت بالتزييف والتشويه ، وتآكلت جدرانها بهتانا ودسائس وأخطاء ، كانت الحاجة لليوتوبيا ، أي الحاجة للطهر)[٢] لذا فهي أذن ردة فعل ميتافيزيقية على اخطاء المكان الموضوعي ، مما حدا بالعقائد ان تنظر لها بوصفها مكاناً اخروياً يحصنها من فلسفة النهاية التي تحاصر الإنسان عبر الموت ، إلا اننا نجد عكس ذلك تماماً في الحضارة الرافدينية لانها لم تكن مكاناً اخروياً بل كانت تمثل الماضي الذهبي فقد (كانت الفردوس بحسب تعاليم أهل اللاهوت السومريين وقفاً على الآلهة وحدهم دون غيرهم ولا نصيب للإنسان الفاني فيه)[٣].

فهو بديل أرضي وليس ميتافيزيقي ، لان الإنسان العراقي في ظل وعيه المنطقي اكتفى بالخلود لموتاه في عالمهم السفلي ، لكنه كان بحاجة إلى مواجهة التحديات الطبيعية المدمرة لامكنته ، ومخلفات الغزاة المتعددين التي تترك حقوله بلقعا ، وهي الغزوات التي كانت تتسم عادة بالعنف والانتقام ، الأمر الذي جعل الرافديني يؤسس لمكان رديف لاتصل له ايدي الغزاة او العابثين لكي يعيد الهيبة لامكنته ، وهو المكان الذي يتصف بكل أشكال الحلم الذي

---

(١) اليوتوبيا والتراث،د. محمد علي الكبيسي دار الفرقد للطباعة والنشر٢٠٠٨ط١ :٢٨ .

(٢) اليوتوبيا والتراث،د. محمد علي الكبيسي دار الفرقد للطباعة والنشر٢٠٠٨ط١ :٣٥ .

(٣) من ألواح سومر :٢٤٩ .

يتوخاه ويتمنى أن يجده في امكنته التي يعيش فيها (فكل شعب كان يحاول الاعلاء من شأنه ، وعن ان لغته هي أكمل اللغات وأقدسها ، وان المكان الذي يستوطنه هو أطهر وأروع الأمكنة)[1] ، لذا كانت محاولة السومري لتصحيح أخطاء الواقع عبر منظومة اللغة التي احتضنت أولى محاولاته لإيجاد بديل لغوي للمكان (فاللغة اذن صراع ضد الموت تماماً ، بل لقد استطاع الإنسان استحداث آليات دفاعية عن نفسه ، وأساليب منطقية لتأكيد ذاته ... فمن خلال اللغة بالذات وعن طريق الكتابة عبر عن كل ما يعيشه من هواجس وانفعالات ومشاعر ووجدانات ، وليلبي في أعماقه النفسية نداء السرمدي كتجديد للتوازن الحياتي الذي تتحكم به مهارة الموت)[2] فجاءت أسطورة دلمون لكي تكون ضداً نوعياً للواقع المحاصر بالخراب في ذهنية الرافديني (أرض دلمون مكان مضيء ، في أرض دلمون لا تنعق الغربان ولا تصرخ الشوحة صراخها المعروف ، حيث الاسد لا يفترس احداً ولا الذئب ينقض على الحمل ، ولا الكلب المتوحش على الجدي ، ولا الخنزير البري يلتهم الزرع ، حيث لا احد يعرف رمد العين ، ولا احد يعرف آلام الرأس ، حيث لا يشتكي الرجل من الشيخوخة ولا تشتكي المرأة من العجز ، حيث لا وجود لمنشد ينوح ولا لجوال يعول)[3] وهي صورة مقاربة لرؤية الجنة أو المكان الموعود في سفر اشعيا (يسكن الذئب مع الخروف ويربض النمر مع الجدي ، والعجل والشبل المسمّن معا ، وصبي صغير يسوقها ، والبقرة والدبة ترعيان ، تربض أولادهما معا ، والاسد كالبقر يأكل تبنا ، ويلعب الرضيع على سرب الصل ، ويمد الفطيم يده في جحر الافعوان)[4] فالنصان يعبران عن توجه مستقبلي

---

(١) جغرافية الملذات الجنس في الجنة ، ابراهيم محمود ، دار رياض الريس للكتب والنشر١٩٩٨ط١ :٥٤ .

(٢) جغرافية الملذات الجنس في الجنة :٥٢ .

(٣) مغامرة العقل الأولى :٢٣٩- ٢٤٠ .

(٤) الكتاب المقدس سفر اشعيا الاصحاح الحادي عشر:١٠٠٥ .

يتأمل في تحقيق انسجام جديد في نظام الاشياء يسعى الى استعارة حلم نوستالجي يؤسس لواقع مفارق لطبيعة الواقع المحسوس ويعيد للذات توازنها وشعورها بالأمان يتعدى ربقة الزمان والمكان النسبيين فهي نفي للمادي ، وتأصيل للمتحول الذي يتجاوز شروط الانتماء.

المكان المقدس

يمثل الترميز نوعاً من وسائل المواجهة لدى الإنسان في مقابل الاستلاب الذي يفرضه الواقع وأسئلته عليه ، فهو من خلال ترميز الأشياء يهجن ماهية المعنى ويهشم سلطة الممكن فيها ، لأجل صياغة جوهر مغاير لحقيقتها البنيوية ، ويمثل المقدس احد محاولات الفهم التي ينقل بواسطتها الإنسان الدلالة من وضاعة التداول المكرر إلى سمو الاتباع ، فالإنسان في الحقيقة يبتكر المقدس لكي يخضع له ، إذ (ان كل معرفة للمقدس هي تجربة تتناول قدرة أعلى من نظام الأشياء الطبيعي ، وهذه القدرة تحوّل كل ما تتجلّى فيه ، الإنسان ، الحيوان ، الشيء ، وتحدد حيال ذاتها مواقف إنسانية خاصة ، حب ، خوف ، رغبة امتلاك ، وعلى هذا يبدو اشعاع المقدس بآن واحد نافعاً وخطراً ، ولعل أول وظيفة من وظائف الشعائر ، والشعائر مبتكرات انسانية هي انها تود استرضاء المقدس)[1] فالشعائر في حقيقة الأمر حركة رمزية تتقمص شكلاً لغوياً أو جسدياً مبهماً لكي تروض رمزاً أكبر منها ، ولذلك فان المقدس في جوهره ترميز سري لنظام الأشياء يؤنسن من خلاله الإنسان حاجاته الروحية والعقائدية على وفق قيم تستوعب متاهة الأسئلة وتحتوي القلق الذي يغلف عجزه ، فالقداسة تعني في أبسط تجلياتها إخراج الأشياء من نمطية كينونتها المتداولة وضخ كينونة ثقافية مغايرة داخلها تحيل كل شيء فيها إلى مركزية

---

(١) المقدس والعادي :٢١ .

غيبية (والمقدس هو عنصر في بنية الشعور وليس مرحلة في تاريخ هذا الشعور ، وعلى المستويات الأكثر قدماً من الثقافة ، فان العيش بصفة كائن بشري هو في حد ذاته عمل ديني)[1].

فالأشياء أو الظواهر أو الأمكنة لا تبتدئ فطرياً حاملة لخواص القداسة وهوامشها ، وإنما يخترعها الإنسان في لحظة حاجته إلى بؤرة ثقافية يتحصن بإطارها الروحي ويعمد إلى اختيارها وتأثيثها بكل ما يلزم نقلها من حالة الدنس إلى مستوى البنية المغايرة والمكتنزة بدلالات التطهير والسمو فالحجر لا يبجل لمجرد كونه كريماً ، ولكن حين يعبئه الإنسان بحواش روحية ينتقل من كينونة الأشياء الجامدة إلى ماهية جديدة تغدو معها كل ممارسة حياتية إعادة انتاج ثقافية لتجربة الغيب فيما هو دنيوي (فالمقدس ليس أعلى من العادي ، فليس الفارق بينهما فارق رتبة بل فارق كيفية ، وهذا الفارق يفسر سبب تميز احدهما عن الآخر ، انهما متباينان ، وان الصفة التي ينفرد بها هذا التباين هي انه تباين مطلق)[2] ، والمقدس يصهر في كينونته كل التناقضات التي من الممكن فرزها في حالة التجرد ، لانه يقوم على فرضية التسامي والتطهر لذلك يغدو كل اختلاف فيه بكونه رصيداً مضافاً إلى جوهره الغامض ، لان الاختلاف يجبر حواشي المقدس على اختراع بدائل سريعة تعيد إنتاج المعلن على وفق أبعاد تأويلية كافية للجم الاختلاف وجعله احد وسائل نمو سلطاته ، والمقدس دوماً يحفل ببنية انشطارية تستبطن التحول والمراوغة والتجدد وبذلك (يبدو المقدس احدى مقولات الإحساس بل هو في الحقيقة المقولة التي يبنى عليها السلوك الديني ، تلك التي تمنحه خاصته النوعية وتفرض على المؤمن شعوراً مميزاً بالاحترام يحصن إيمانه ضد قوى النقد ، كما تجعله بمنأى عن الجدل

---

(١) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٥٨ .

(٢) المقدس والعادي :٣٦ .

العقيم بوضعها إياه خارج نطاق العقل وما وراءه)[1] وبذلك يمكن النظر إلى اختراع الإنسان للمكان المقدس بوصفه حاجة فطرية إلى بؤرة مركزية مشاهدة يستطيع من خلالها التجذر مع الجماعة إلى رمز بصري مفخم (فالمكان العادي يمثل العدم المطلق في نظر الإنسان الديني ، فإذا اتفق ان ظل في تضاعيفه ، شعر بانه قد افرغ من جوهره الوجودي ، وكما لو انه ينحل في الاختلاط وينتهي بالتبدد)[2] فالقداسة اذن ليست امتيازاً طبيعياً في ذات المكان وإنما هي معرفة سرية تخضع لاختيار الإنسان قبل ان تأسره ويخضع لفضاءاتها اللاحقة ، فما بين المكان الدنيوي المدنس والمكان المقدس علاقة وسطى تصنع ما يسمى بالمجال الوهمي الذي يبتني تمهيداً تطهيرياً يكون كافياً لإثراء الفارق وتأثيثه بما يشبه الإعجاز ، بحيث تصبح النظرة مستقلة من الوظيفة الفيزيائية التي يفكك الإنسان المكان من خلالها عادة (فالقداسة تنتشر فيه على غرار سائل خفي ، وتتواصل مع كل ما يحتويه من أرض ومن ينابيع)[3] فلا ريب أحياناً ان نجد أن الطيور أو الحمائم التي تأوي إلى المكان المقدس تكتسب بعض صفات القداسة نتيجة لمحايثتها له .

ونتيجة لحاجة الرافديني إلى نقطة اتصال مع الغيب فقد افترض ان المكان العالي هو "دور ان كي" أي الواصل بين الأرض والسماء فاتخذ من الجبل الافتراضي "دوكو" لكي يكون احد أوائل الأمكنة التي خرجت من العماء المائي الذي كان يهيمن على الكون ، وصار الكور أو الجبل منصة اصطناعية يصل من خلالها إلى السماء ، وحيث لم تسعفه تضاريس الجنوب العراقي بوجود الجبال التي يمكن من خلالها أداء طقوس الاتصال مع السماء فقد ابتكر جبلاً دنيوياً اسماه "زي كوره"او زقورة وتعني جبل الروح إذ (يبنى

---

(١) الإنسان والمقدس :٣٦ .

(٢) المقدس والعادي :١٠١ .

(٣) بنى المقدس عند العرب :١٥٤ .

الجبل الاصطناعي مثلما هو حال الزقورة في بابل ، فان الحاج ، وهو يصعد الجبل ، يقترب من مركز العالم ، وفي قمة السطح الأعلى ، يجد ان ثمة انقطاعاً في المستوى ، إذ يتخطى المكان الدنيوي الذي يتصف بالتحول والتغيير ، ويتسلل إلى داخل إقليم أنقى)[1] فالإنسان البدائي حين شعر بالحاجة إلى الاتصال بالسماء نظر إلى الجبل بوصفه سلّماً طبيعياً يصل من خلاله إلى السماء لذلك نجد ان من اولى ابتكارات الرافديني القديم لوسائل الاتصال الروحي كانت عبر تقديسه لجبل البلاد ، وهو الافتراض الذي تغلغل في أغلب العقائد اللاحقة[2] القاضي بجعل الجبل شرطاً سرياً للاتصال مع السماء ففي الزرادشتية جبل هرابرزايتي الجبل المقدس وفي البوذية يوجد جبل زنالو مركزا للعالم وفي اليهودية يوجد جبل حوريب في سيناء وفي المسيحية جبل الزيتون وفي الإسلام جبل عرفات وهو الأمر الذي يشير بجلاء إلى الأصل المفهومي السومري في اختيار نوعية المكان المقدس في العقائد اللاحقة.

إن دخول الإنسان للمكان المقدس يكرس الشعور لدى الإنسان انه يعبر من مجال الدنس ، النسبي ، الفاني إلى فضاء الطهارة والخلود ، مما يزيد الإحساس بامتلاكه للأبدية لانه باجتيازه عتبة المكان المقدس يكون قد تجاوز الفضاء المؤقت اوالزائل (لذلك يظهر الباب والعتبة بطريقة مباشرة ومحسوسة ،بوصفه الحل لاستمرارية المكان ، ومن هنا كانت أهميتها الدينية الكبرى لانهما كليهما الرموز وعربات المرور)[3] فهو يشحن الداخل إليه بقوة صادرة من هوامشه الروحية التي كانت بالأصل امتداداً ثقافياً ابتكره الإنسان نفسه ،ويمده في الوقت ذاته بالانفصام الكافي لاعلان خروجه من عالم الرجس وهو انفصال وان كان وضعياً لكنه (يكشف عن النقطة الثابتة ، عن المحور المركزي

---

(١) أسطورة العود الأبدي :٣٥

(٢) ينظر المقدس والمدنس:٣٦

(٣) المصدر نفسه :٢٨ .

لكل اتجاه مقبل ، وعندما يظهر المقدس في أية حالة من أحوال تجلي القداسة ، لا يوجد انفصام في تجانس المكان وحسب بل يوجد كذلك كشف عن واقع مطلق يعارض في لا واقعيته الامتداد الرحب المحيط)[1].

ولعلنا بتتبعنا للجذر الايتمولوجي للجذر "قدس" الذي صنع اللبنة الأولى لفعل التبعية الناتج من القداسة ، يحيلنا إلى قادشتو وهي كاهنة المعبد أو البغية المقدسة التي وهبت المكان الذي تعيش فيه بعض صفاتها وقد انتقلت إلى العبرية لتكون قادش وتعني الطاهر والباهر اللامع كناية عن الاصطفاء والتفرد ،قبل ان تصبح في السريانية قادش[2] بمعنى الطاهر ،الامر الذي سوغ انتقالها الى اللغة العربية بالمعنى ذاته اذ نجد (ان مكة عرفت باسم قادس والبيت كان يدعى قادساً)[3] فالجذر السومري قدش انتقل إلى العبرية لكي (يعني الساطع ، الطاهر والذي يدل في البابلية على العاهرات المقدسات ... ولفظ قديشتو هو موضع سجال وجدال كان يقال في الأصل على النساء اللاتي لا عيب فيهن) [4] ، ويبدو أن أغلب الألفاظ حين تنتقل إلى لغة أخرى فانها تفقد ذاكرتها الأصلية ، وهنا لا يفوتني ان أذكر ان اسم مكة التي احتضنت الكعبة قد اختلف المؤرخون في أصل تسميتها فقد ذكر عبد الحق فاضل (انها جاءت من مكوربا وتعني المعبد في اللغة الحبشية) [5] فيما ذكر جواد علي (ان مكربة ، المدينة المذكورة في جغرافيا بطليموس هي مكة ، لانها مقربة إلى الأصنام فهي بمعنى البيت)[6] ، لكني أظن ان جذراً عراقياً وراء تسميتها فالنبي إبراهيم الخليل العراقي الذي أعاد بناءها ينقل القرآن عنه (ربنا

---

(١) المقدس والعادي :٦٠ .

(٢) ينظر اللالئ السريانيه:٧٣٥

(٣) ارم ذات العماد من مكة الى اورشليم:١٤٦

(٤) بنى المقدس عند العرب :٣٣.

(٥) تاريخهم من لغاتهم :٩ .

(٦) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام :٦/٤٠١.

اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم)[1] وقد أخبرنا التاريخ ان إبراهيم كان يتحدث الارامية وهو إذ وصف المكان الذي ترك ذريته فيه فلابد ان يكون قد قال تفاصيله بلغته الأم التي كان يتحدثها و(ماكو نوربا)[2] في الارامية تعني غير ذي غصن او زرع قريبة فونيميا من مكوربا ، ولعل تصحيف ذلك المعنى جعل التعريف يقتصر على "ماكو" العراقية اشارة الى المكان الذي وضع النبي ابراهيم(ع) عياله فيه ، قبل ان يستقر التداول على مكو أو مكة لاحقاً* .

وإذا كان السوق والمدينة يتحركان بفضاء أفقي يمتد الإنسان فيه بطريقة جهوية ، وان فضاء المقبرة يمتد نحو الأسفل لانه يتحرك نحو ذاكرة الإنسان وهواجسه الدفينة ، فان المعبد يتحرك بفضاء عامودي دوماً لانه يعمد إلى تحرير الإنسان من جاذبية تسافله الطبيعي ، إلى الفضاء الحر الذي لا تقاطعه إرادات بشرية (فالمعبد يشكل فتحه بمعنى الكلمة صوب الأعلى ويضمن التواصل مع الاله)[3] ومن هنا كانت الزقورة السومرية أصلاً هندسياً للمأذنة أو أبراج الكنيسة في العقائد اللاحقة.

والبدائي اذْ نظر إلى مكانه المقدس بوصفه انعكاساً لنظير سماوي انما لكي يشرعن أبعاد افتراقه عن المكان الدنيوي ، فهو مكان مشحون بفيض خارق من الكثافة الرمزية التي تؤهله إلى الانتماء نحو الأصل الغيبي فحين أراد كوديا ملك لكش بناء معبده فانه رصّن البناء بطاقة روحية غائبة (فرأى الالهة ندابا التي أظهرته على لوح جاء فيه ذكر النجوم النافعة وأحد الالهة

---

(١) سورة ابراهيم الآية٣٧

(٢) ينظر اللالئ السريانية :٦١٧ .

* لي راي اخر لايمكن ان اتجاهله في تسمية مكة وفيه اظن ان الاسم جاء من المكاء"الصفير" الذي كان مرادفا للعبادة في الجاهلية اثناء الحج الجاهلي للبيت العتيق وفيه يقول تعالى" وماكان صلاتهم عند البيت الا مكاءا وتصدية" الانفال٣٥

(٣) أسطورة العود الابدي:٢٥ .

يطلعه على رسم الهيكل)[1] وكلمة الهيكل التي استعملها العقائد اللاحقة ثيمة مركزية في بناها الثقافية كلمة سومرية "أي- كال" وتعني البيت العظيم ، وهو التأصيل الروحي ذاته الذي جرى مع اورشليم ففي رؤيا باروخ ينقل عن الإله في وصفه لها (انه البنيان الذي كان مهيأً منذ ان نويت خلق الفردوس واريته آدم قبل الخطيئة)[2] ، ويمكننا أن نجد بعضاً من التأصيل السماوي للمكان المقدس في قول النبي الأكرم(ص) (مابين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة)[3] و الأمر ذاته نجده في عملية تطويب المكان المقدس واجتزائه من فضاءات غيبية في قول الرسول المنقوش على قفص ضريح الإمام الحسين عليه السلام (بين قبري وقبر الحسين روضة من رياض الجنة إلا وأن كربلاء روضة من رياض الجنة إلا وأن قبر الحسين ترعة من ترع الجنة)[4] ، وهو الاقتطاع الرمزي الذي أكدت عليه الأسطورة العراقية كثيراً

عندما قام آنو، انليل، وايا بتصميم السماء والأرض

ابتدعوا طريقة ماهرة لتأمين قوت الالهة

أعدوا لأنفسهم في البلاد مقراً مبهجاً

ودخل الالهة هذا المقر معبدهم الرئيسي

... وأحب الالهة مقرهم هذا

وبذلك وضع الالهة يدهم على ما أصبح البلد الرئيسي للبشر[5]

فالمكان المقدس يتأسس بوصفه واقعاً موضوعياً متعالياً ونظاماً متفوقاً على أنظمة الوقائع الطبيعية فهو لا يخضع لغير التجربة الوجدانية التي تتعامى عن

---

(١) المصدر نفسه:٢٤ .

(٢) اسطورة العود الابدي:٢٥ .

(٣) صحيح مسلم باب الحج باب مابين القبر والمنبر :٦٢٥ .

(٤) الحسين في الفكر المسيحي، انطوان بارا ،دار العلوم للتحقيق والطباعة دمشق٢٠٠٩ ط٥ : ٣٢٠ .

(٥) ديوان الأساطير السومرية :٢/٦٦ .

كونيته وتحيطه بفتنة سرية كافية لإدامة الولاء والانتماء

أنت البيت الذي يبجلك دجلة والفرات

أنت الذي ينشر البهجة في ابسوانكي، حصين هو قضيب غلقك

مزلاجك حيوان ضار مخيف، حوامل ذروة سقفك تلقت في طرفها

ثوراً سماوياً، حصار تغطيتك صنعت من اللازورد، بوابتك

حيوان مفترس يحتجز الناس بمخالبه، حجر العتبة على مدخلك

اسد رابض يجابه الناس ... ردهتك هي حد السماء المتلالئه[١]

والحقيقة ان تأثيث الإنسان لمكانه المقدس بالأفق الثقافي الروحي كان كافيا لاقتلاعه من كونيته وتأهيله الى مدار رمزي يمثل في بعض ارهاصاته توقاً نوستالجيا (ان يسكن عالماً إلهياً ، وان يحصل على مسكن مماثل لمسكن الالهة ، ذلك هو ما جرى تصوره في المعابد والمزارات.

وباختصار فان هذا الحنين الديني يعبر عن الرغبة بالعيش في كوزموس* طاهر ونقي كما كان في البداية عندما خرج من بين يدي الخالق)[٢] وهي الرغبة التي جعلت تجربة المقدس تمريناً لتقمص جوهر حر محايد لكون الإنسان في حاجة ماسة وأزلية إلى إعادة إنتاج ذاته في فضاء مشخصن في بقعة مكانية مفارقة لطبيعة وجودها الأرضي مثلما هو بحاجة ماسة أيضاً إلى نقطة جغرافية محددة وثابتة يعتقدها سرّة الكون ، والمكان المثالي للذوبان في فضاءاته ، وجعله المشترك الروحي الذي يصهر المجتمع في بوتقته فتزداد لدى الفرد قوة الشعور بامتداده مثلما يترسخ لدى الجماعة صلابة تماسكها وتماهي أفرادها في ذات جماعية متوحدة.

---

(١) ديوان الأساطير السومرية:١٤٦/٣- ١٤٧ .

* كوزموس تعني كوني(ينظر المعجم الفلسفي جميل صليبا دار الكتاب اللبناني بيروت١٩٨٢ :٢٤٧)

(٢) المقدس والمدنس :٥٣.

الفصل الثالث

خصوصية الزمن في الأسطورة العراقية

مفهوم الزمن

يرى ابن منظور ان الزمن (اسم لقليل الوقت وكثيره ... ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر ، قال والدهر لا ينقطع ، قال أبو منصور الدهر عند العرب يقع على وقت من الزمان من الأزمنة وعلى مدة الدنيا كلها)[1].

والحقيقة أن الزمان هو المجال الذي تتحرك فيه مستويات الفعل الإنساني على امتدادات المكان ، فهو الحاضنة التي تؤطر الحركة وتنظم إنسيابيتها ضمن أنساق التغير والإزاحة المؤثرة في تنظيم السلوك الإنساني داخل المكان ، لذلك صار الزمن رديفاً لآليات السرد في الخطاب الادبي لما يحمله من بنى تعاقبية تسهم في تاسيس المعنى تبعا لتراتبية الفعل ، فيما اكتفى المكان بآلية الوصف قرينة لأدائه داخل الخطاب ، وفي الواقع اننا لا يمكن ان ندرك الزمن إلا من خلال المكان وحركته ، على وفق الارتباط الجدلي بينهما ، فكل منهما يفترض الآخر ويتحدد به[2] لان المكان يهب المعنى تصورا مدركا ومحسوسا عندما تتحول التجربة من مجرد ارهاص ذهني الى واقعة لغوية ، فالوجود الانطولوجي للإنسان لا تتحدد كينونته إلا عبر تجربة لغوية ، فإذا ما علمنا أن اللغة هي الممول الأساس لتنظيمات الزمن ، ويصح القول أن الجوهر الثقافي للانسان لايؤسس له الا عبر حركة الزمن كونه معنياً بترتيب ذاكرة الإنسان

---

(١) لسان العرب مادة زمن

(٢) ينظر شعرية المكان : ٥ .

التي تؤرشف الوقائع والحقائق تبعاً للضرورات المتعاقبة ، والذاكرة لا ترتبط بالمكان وأنظمته فقط وإنما ترتبط بتعدد الزمان وأنساقه المؤتلفة في علاقات التماهي والمجاورة التي تنقل الأحداث من مستويات تلق أحادية إلى مستويات الترابط والمشاركة فتؤنسن الفضاء الذي يربطها بالآخر ،لان الزمن لايفهم ويرصد بغير مكان ينتسب له الحدث وكذلك المكان لايمكن ان يتمدد ويكتسب كينونة متحولة بغير الزمن فلاغرو اذ نجد ان اينشتاين يجعل الزمن البعد الرابع من ابعاد المكان[1] وهو الأمر الذي يجعل الذاكرة الفردية مشتملة على وفق مهيمنات الزمان على ذاكرة جماعية تتجذر في مكان معلن وبالعكس.

اذن فالزمن مفهوم تجريدي لا يمكن رصده إلا في علاقة مكانية فهو تصور ينشأ لدى الإنسان في متابعته للتغيرات التي تطرأ على الأشياء والحوادث ، سواء أكانت كيفية أم حركية ، وقد ورد في القرآن الكريم ما يوافق ذلك التصور في قوله تعالى {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاء وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللّهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ }[2] ، والزمن وحدة لا متناهية لا يمكن رصدها أو بيانها إلا عبر الوعي بها والإحساس فيها ، فالإحساس بالزمن هو الذي قسمه وجعل منه ظرفاً ، والوعي لا يمكن عزله عن الزمن لان الإنسان بغير تفعيل الزمن تصبح ماهيته مجموعة ادراكات متناوبة لا يمكن تحديد هويتها بغير إخضاعها لمنطق التعاقب والمغايرة اللتين ينتجهما الزمن ، وبذا يصبح الزمن هو الهوية الحقيقية للإنسان فلا غرابة اذن حين نجد هيجل يرى ان مفهوم الزمان هو الإنسان إذ لا يوجد زمن طبيعي خارج عن سياقات التاريخ (وبدون الإنسان تغدو الطبيعة

---

(١) ينظر الزمان بنيته وابعاده،د.عبداللطيف الصديقي، المؤسسة لجامعية للدراسات والنشر بيروت١٩٩٥ط١ :٧٩.

(٢) سورة يونس :الآية ٥ .

مكاناً فقط والإنسان وحده هو الكائن في الزمان ، والزمان لا يوجد خارج الإنسان ، الإنسان اذن هو الزمن ، والزمان هو الإنسان بمعنى المفهوم الكائن هناك في الوجود الامبريقي)[1]* وإذا كان الزمان الميقاتي يمتاز برتابته وتعاقبه الدوري الدقيق والمنضبط عبر آلية التوالي في حركة عمل الليل والنهار ودوران الأفلاك وتعاقب الفصول ، فان الشعور بالزمن يتمظهر عبر نمطية التلقي أو الأداء الجمالي الذي يتدخل العمل في صياغته ، فـ(عندما يفعل الزمن الاجتماعي في حراك الكتلة باتجاه النهوض وتجاوز الأزمات ، ترتفع نبرة ودور إيقاعه بما يتناسب والانعطافات الحادة للمعيشة ، وحينها تكون الإيقاعية السايكلوجية للجماعة ذات توتر يتناسب واكتساب القيم المعرفية اللازمة لتجاوز الانعطاف الحاد)[2] ، لذا يمكن القول ان الشعور بالزمن يعني انتقال الإنسان من الرؤية العامودية "التي تفرزها الأسطورة عادة" إلى الرؤية الأفقية التي تجعله متسلسلاً وخاضعاً لظروف تجريبية ، كونه سيكون محتكاً بالحركة وشاعراً بتغيراتها داخل الفراغ ، ومن ثم فانه يتيح لذاكرة الانسان ان تكون تحويلية تصاعدية قادرة على استيعاب حركة الواقع في ظروفه التجريبية أو النسبية ، في وقت تسعى الرؤية العامودية الأسطورية إلى التأجيل والحجب فتصبح الذاكرة معها مشروطة لحركة دائرية تعود به إلى نقطة محددة تخمينية وهو الأمر الذي يفسر لنا كيف أعطى الفكر الرافديني القديم (معاني أكثر تحديداً لمفهوم الزمان بخطوطه التعاقبية ودمجت في جوانب من تلك القراءة حركيات للزمن الأسطوري والميثي في بنائية الزمن الخطي أو الدوري.. فلكلمة

---

(١) الشعر الوجود الزمن : ١٣٨ .

◆ الامبريقية تعني اكتساب المعرفة من خلال الملاحظة أي نتعرف على الأشياء والظواهر من خلال التجربة بواسطة الحواس، أي انها تجربة واقعية ذات وسائل داخلية تعمل داخل العالم (ينظرالمصطلحات الادبية الحديثة د.محمد عناني،الشركة المصرية العالمية للنشر لونجمان٦٤:٢٠٠٣)

(٢) قمصان الزمن : ٢٨ .

وقت بالعربية صلة بكلمة ((اكيتو)) البابلية التي تقال لعيد رأس السنة)[1] فعيد الاكيتو عيد دوري يقام في مقتبل الربيع، صار نقطة مركزية للتطهير والابتداء، وهنا علينا التنبه إلى نقطة جوهرية يمكن ملاحظتها في الأساطير العراقية وتلقفتها الأديان اللاحقة وهي طول الأعمار للإنسان الرافديني وفي ظني ان الأمر يعود إلى العلاقة الاتمولوجية لمفردة سنة التي يقاس بها عمر الإنسان فـ(ezen)[2] السومرية تعني عيداً، أصبحت في الاكدية اسنو بالمعنى نفسه الذي اشارت له مفردة ايزن السومرية، والتي اظن انها الأصل الصوتي لمفردة سنة العربية، لذلك فان الملك السومري الذي تكتبه الأسطورة بعمر ١٠٠٠ سنة إنما يكون بعمر يقارب المئة عام ضمن حساباتنا إذا ما علمنا ان للرافدينيين أكثر من ١٤ عيداً في السنة الواحدة (فالماضي لم يكن عند البابلي مجرد هوة من الأرقام كالآلاف من السنين والقرون بل أحداث ملموسة محددة ومآثر السلف وحياتهم)[3] فالعيد مناسبة اجتماعية تستبطن معنى تجريديا في أعماقها فضلاً عن كونها تنتمي إلى الأصل المقدس البدئي لان أي عيد اجتماعي لايتأصل ويمارس ديمومة زمانية بغير انتسابه الرمزي الى اصل غيبي مجهول، وإذا كان الرافديني كما قلنا سابقاً كائناً دنيوياً استثمر مجمل منطلقات الوجود لصالح إيمانه الدنيوي فنظر للزمن بحركته المستقبلية الخطية ولم يتشابه مع باقي الحضارات القديمة التي نظرت للزمن بكونه متحركاً ضمن ابعاد دائرية مغلقة، حيث ان معظم معتقداته الازلية تعلقت بالانتظار والتوقع وهو الامر الذي اصطبغ الذهنية الرافدينية بمعطيات التأجيل وآلية الزمن المفتوح فلاريب ان جعل منقذه صاحباً للزمان مادام الزمان لديه مستقبلاً محضاً لكنه من جانب آخر رضخ لهيمنة الزمن الأسطوري وسيولته الكمية، فحيث ان

---

(١) قمصان الزمن: ٤٨ .

(٢) ينظر متون سومر : ٣٢٥ .

(٣) قمصان الزمن : ٤٩ .

القمر كان يمثل فرصة التثبت وآلية الرصد المتوافرة لديه لقياس الزمان ومراقبة تعاقبه فقد جعل المغرب بداية ليومه فكان اليوم الرافديني يبدأ بعد انتشار الليل الأمر الذي زرع في المخيلة ارهاصات متوارثة .وما زال المسلمون الشيعة إلى الآن يبدأون احتفالاتهم في ليلة المناسبة (ليلة عاشوراء – ليلة المبعث – ليلة الجمعة) ولعل المغزى من ذلك الحساب ان وقت المغرب يمثل فرصة نهائية لقياس اليوم الجديد عبر مراقبة القمر في لحظات بزوغه الاولى ، فضلاً عن ان أعمال الزراعة في الجنوب العراقي كانت تحتم العمل الليلي نتيجة للطقس الحار صيفاً ، (فالزمان بوصفه تجربة يتميز في جوهره بالتواتر والتكرار فهو ينطوي على دورات متعاقبة لأحداث الميلاد والموت ، وللنمو والانحلال ، بحيث تعكس دورات الشمس والقمر والفصول الوقت المناسب لأداء الأشياء)[1] ، وبما ان ابتداء الزمن ورصده يرتبط اساسا بالعمل فلعل العمل الزراعي الليلي كان احد الاسباب التي جعلت الرافديني يبدأ يومه بعد الغروب.

وإذا كان القديس اوغسطين قد أعطى للزمان مفهوماً تجريدياً لا يمكن تمثله سوى بطريق حدسي في قوله (لئن لم أُسأل عن الزمن ما هو ، علمت ما هو ، وان سُئلت ما هو جهلت ما هو)[2] فان أرسطو يعرف الزمن بوصفه سلسلة متخيلة في تصورنا لأجزاء الحركة داخل المكان فهو (مرتبط بالحركة ولا يمكن قياسه الا من خلال الحركة نفسها)[3] في حين نظر افلاطون له بوصفه دلالة تجريدية غير حقيقية لانه (انعكاس للزمن الحقيقي الأزلي الأبدي ، اما زماننا هذا فهو أرضي ومن ثمّ غير حقيقي)[4] وفي حين التزمت النظرة العقلية

---

(١) فكرة الزمان عبر التاريخ، كولن ويلسون ترجمة فؤاد كامل مجلة عالم المعرفة- العدد١٥٩ في مارس ١٩٩٢ :١٢.

(٢) دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ادموند هوسرل ترجمة لطفي خيرالله، دار الجمل٢٠٠٩ط١ :٧ .

(٣) الزمان أبعاده وبنيته :٩٨ .

(٤) المكان نفسه :٩٨ .

الجدلية منهج أرسطو في قراءة الزمن تبعا لشروطه التجريبية فقد اعتنق الفكر الديني وجهة النظر الافلاطونية فأرسطو يعتقد (ان الكائنات التي تدرك الزمن هي الوحيدة القادرة على التذكر وهذا بالتالي[كذا] يتناسب مع قوة إدراكها للزمن ، أي ان قوة التذكر تتناسب مع مدى إدراكنا للزمن)[١] وعلى وفق ذلك فان كانت النظرة الدينية تقترن عموماً بتجميد الذاكرة الآنية وربطها الى آفاق غيبية ، فان أرسطو لم يجعل الذاكرة سوى حاضنة للمعيارية وليست أصلاً كما درجت على ذلك الفلسفة الدينية ، فيما اعتقد افلاطون ان الزمان احد اشتقاقات الجوهر الذي يراه مثالياً فـ(الزمان والسموات ظهرا في نفس الآن واللحظة بحيث إذا كان مقدراً لهما ان يتحللا فانهما سوف يتحللا معاً)[٢] فالزمن لديه لا يمثل حقيقة حسية وإنما مقاربة مشوهة لعالم الأبدية (فعالم الزمان هو في أفضل الحالات محاكاة هزيلة أو بديل عن هذه الأبدية المثالية أو على حد تعبير افلاطون الموحي ليس أكثر من الصورة المتحركة للأبدية وهو يعني بكلمة متحركة انها ناقصة)[٣] وهي النظرة التي استعارتها الفلسفات الدينية فاعتقدت بان الزمن احد تجليات المطلق ومن اللائق هنا التذكير بالحديث النبوي الذي ينقله مسلم في صحيحه (لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر)[٤]حيث انه جعل الزمن احد تجليات الذات الالهية وهو المعنى الذي اكسبته الفلسفة الاسلامية دلالات مهمة فقالت ان الله ذات سرمدية أي انها جمعت الابدية بكل امتداداتها البدئية القديمة مع الازلية المفتوحة الى اللانهاية ، وهو معنى يتجاوز مفهوم الدهر اذا ماعلمنا ان الدهر في اللغة هو (الامد الممدود .. الزمن الطويل مدة الحياة الدنيا)[٥] ولا تغدو رؤية "كانت"

---

(١) الزمان أبعاده وبنيته:٣٨- ٣٩ .

(٢) فكرة الزمان عبر التاريخ :٦٤ .

(٣) المصدر نفسه:١٥ .

(٤) صحيح مسلم : كتاب الألفاظ من الأدب :١٠٦٩ .

(٥) لسان العرب : مادة دهر .

بعيدة عن وجهة النظر الارسطية فالزمن لديه (تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس ، اذن فهو معطى قبلي وفيه وحده ، يكون تحقق الظاهرات ممكناً ويمكن لهذه ان تختفي كلها معاً ، اما الزمان نفسه بوصفه شرط امكانها العام فلا يمكن ان يلغى)[1] فالزمن في رأيه ليس بعداً للأشياء وحسب بل هو سلوك متداخل بها لذلك فقد قسم الزمن (إلى زمن فيزيائي مدرك وآخر تراسندالي (متعالي) فقال ان الزمان ليس مفهوماً امبيرياً مشتقاً من أية تجربة ، وهو تصور ضروري يشكل أساساً لجميع الحدوس فهو معطى قبلي ليس له سوى بعد واحد وبناء على ذلك فهو ليس مفهوماً سياقياً بل صورة محضة للحدس الحسي)[2] فالزمن لا يمكن إدراكه إلا إذا استقرأناه في عملية التخييل ، لانه لا يوجد متحداً مع الموجودات داخل الوجود الذي يختلف تفسيره تبعاً لطبيعة الأشياء وعلاقاتها ، وهو التفسير الذي تتحدد أشكاله وأنماطه من خلال الحركة الخارجية أو الداخلية ، فالعلاقة المرتبطة بحركة الكواكب ودورتها تخلّف آثاراً تعاقبية تخضع للقياس عبر متواليات ثابتة ومنتظمة ، فيما تظل الحركة الداخلية للزمن وان انتمت إلى الجدلية التعاقبية تقيس الزمن على وفق شروط متباينة تبعاً لنمطية الانفعال الذي يستقبل الحركة داخل المكان ، فالزمن لدى "كانت" ليس حدساً ولا مفهوماً منعزلاً وإنما هو الوعاء الذي يحتوي مدركاتنا وهو الأمر الذي يفسر وجود الزمان في كل مكان برأيه ، فلا يمكن ان ندرك الأشياء إلا في أطار الزمان ، بينما يظل المكان إطاراً للإدراك ولا يمكن ان يكون جزءاً منه وهي النظرة التي فسرها هيجل لاحقاً بالعلاقة الجدلية التي تجمع الوعي مقترناً بالزمن (فالزمان لا يقوم على الظواهر ولكن الظواهر هي التي تقوم على الزمان ولا تدرك ولا تتحقق

---

(١) الشعر، الوجود ، الزمان، عبدالعزيز بومسهولي، دار افريقيا- الشرق بيروت٢٠٠٢ط١: ١٢٥.

(٢) الزمان أبعاده وبيته :١١٤ .

إلا من خلاله)[1] فالزمان عند هيجل يمثل نفياً للمكان لذلك فان الانسان قادر على ان يجعل منه ذكرى جامدة تستغرق في تبعيتها للماضي المندثر بخضوعها لشروط يختارها أو يجعله حاضرا متبدلاً رغم سكونه الظاهر لكون الشعور به يؤلف اساس ماهيته (فالزمن لم يبت بصورة حسية بل سلباً نقيضاً للمكان الايجابي... فالحركة هي الفكرة المركبة أو التجميعية لكل من المكان ونقيضها الزمان)[2] فماهيته لا تتحدد الا عبر تناقضه المعلن مع المكان ، والحقيقة ان احد أهم أفكار هيجل بخصوص الزمن تتمثل في نظرته للخط الأفقي البياني الذي يتحرك على ضوئه الزمن ف(على خلاف الفلسفة ما قبل هيجلية التي ترى الحركة في الزمان تمضي من الماضي نحو المستقبل عبر الحاضر ، فان حركة الزمان عند هيجل تتولد في المستقبل وتتجه نحو الحاضر ، منصرمة عبر الماضي)[3] فالصورة الحقيقة للزمن هي الحاضر الذي يحمل في أحشائه هاجس المستقبل حتماً تبعاً للجدل الهيجلي وهو الحاضر الذي يكون فيصلاً فضلاً عن كونه حاضنة صراع ديالكتيكي(جدلي) مابين الماضي المندثر والمرمز في إشارات منقضية تضج بها الذاكرة ، والمستقبل المشفر أيضاً ولكن خارج مستوى الذاكرة لكونه مشروعاً تخمينياً ، فيكون الحاضر محطة الإدراك الواعية التي تربط بين نقيضين (لحظات متعاقبة بين عدمين ((الماضي والمستقبل)) فتجدد الزمن يفترض الموت لان الزمن لا يستطيع ان ينقل كينونته من لحظة إلى أخرى لكي يُكوّن من ديمومة ، فالموت ليس الطريق إلى التحرر من الزمن بل هو عنصر محايث للزمن ذاته)[4] وهي وجهة نظر خالفها برجسون تماماً ، فهو لا يؤمن بالتوالي الطبيعي لحركة الزمن ، والزمن في نظره هو هذا الشعور

---

(١) الزمان بين الفلسفة والعلم، د.يمنى طريف الخولي، لهيئة المصرية للكتاب القاهرة١٩٩٩ :٤٢ .

(٢) الزمان أبعاده وبنيته :١٠٠ .

(٣) الشعر الوجود الزمن : ١٣٩ .

(٤) حدس اللحظة ، غاستون باشلار ترجمة رضا عزوز ، دار الشؤون الثقافية بغداد١٩٨٥ :٧

بالتعاقب لسيل اللحظات الآنية المتتالية والمحسوسة فلاوجود معها للماضي أو المستقبل لاننا ندرك الزمن في لحظته الراهنة بوصفه امتداداً لا نهائياً يرتبط بالمكان ، لذلك فان الديمومة التي هي في نظره احد منجزات الشعور النفسي بالزمن تمثل الشكل النهائي للزمن في الماضي والحاضر والمستقبل ضمن بوتقة واحدة ، لان هذه الأزمنة الثلاثة لا تتوالى وإنما هناك زمن واحد يختلط فيه كل من الحاضر والمستقبل والماضي هو الديمومة المتصلة ، فالشعور بالزمن يتصل بكل أبعاد الأنظمة التي تنظمه (فالديمومة المحضة يمكن ألا تكون إلا تعاقب تغييرات كيفية ، تنصهر ، وتتداخل بلا أطر محددة)[1] فتكون أصلاً وجوهراً حقيقياً للحركة وتكون اللحظات التي تجزئها من ابتكار الإنسان الذي حاول استيعابها واحتواءها من خلال تجزئتها (فالواقع الحقيقي للزمن هو الديمومة وليست اللحظة سوى تجريد لا واقع له ، لقد فرضها العقل من الخارج لانه لا يتصور الديمومة إلا بالاستناد إلى حالات ثابتة ، وسوف نمثل الزمن البرغسوني بخط مستقيم أسود فيه نضع نقطة بيضاء تجسّم اللحظة باعتبارها[كذا] عدماً وفراغاً وهمياً)[2] وهو الرأي الذي عارضه روبنال الذي رأى في اللحظة الحقيقة الجوهرية للزمن فيما تظل الديمومة في نظره مجرد افتراض صنعته المخيلة (فالواقع الحقيقي للزمن هو اللحظة ، وليست الديمومة إلا بناء ليس له أي واقع مطلق ، لقد فرضتها الذاكرة من الخارج وهي قوة تخيل بالخصوص تريد ان تحلم وان تستعيد ولا تفهم ، ويمكن ان نمثل اذن بصورة مرضية الزمن الروبنالي بأنه خط مستقيم أبيض موجود بالقوة أو في حالة امكان وفيه تظهر فجأة نقطة سوداء وهي رمز لواقع غامض كأنه عارض غير متوقع)[3] فإذا كان برجسون

---

(١) نظام الزمان، كريستوف بوميان ترجمة د.بدرالدين عرودكي، المنظمة العربية للترجمة٢٠٠٩ :٤٥١ .

(٢) حدس اللحظة : ٢٨ .

(٣) المصدر نفسه :٢٩ .

فكك الزمن بطريقة حدسية فان وجهة نظر روبنال تبدو واقعاً تجريبياً لان الزمان في الحقيقة سلسلة من اللحظات الشبحية والمتلاشية في نظام تعاقبي لا تتقولب في كيان يمكن تجسيمها من خلاله لكن ذلك لا يلغي الشعور بها ، لذلك ظلت جزءاً من التصورات والحدوس التي يخترعها الوعي لكي يجعل الوجود ممتداً في خط متوازٍ وهمي ومتعاقب نحو المستقبل يحافظ من خلاله على مستويات بقائه الواعي من جهة وينظم من خلاله الفراغ الذي يحتوي حركته المستقبلية من جهة أخرى.

وقد قسمت الزمن تبعاً لمعياريته ووظيفته على زمن واقعي معياري قياسي فيزيائي وزمن متخيل هلامي أسطوري مقدس.

اما الزمن الواقعي فقد قسمته على:

١-زمن موضوعي

٢-زمن نفسي

٣-زمن ثقافي

واما الزمن المتخيل فقد قسمته على:

١-زمن اسطوري

٢-زمن مقدس

الزمن الواقعي

يمثل الزمن بعض خصائص المادة وهوامشها التخيلية فهو حالة ذهنية - وليس حقيقة قائمة بذاتها - تمثل أسلوباً نسبياً يرصد الحركة داخل الأشياء لذلك فان الرصد الحسي للزمن الفيزيائي هو التدجين البشري لمفهوم ذهني ، إذ ان الحاجة لترتيب الوقائع إلى وحدات قياسية منتظمة وثابتة قادت الإنسان إلى صناعة نظام كيفي قياسي ينظم الحركة والتغيير طبقاً إلى معايير ثابتة ومرصودة لذلك عمد إلى(تنظيم الأحداث حسب تعاقبها ، إقامة المساواة بين ديمومتين متزامنتين ، إضافة ديمومتين احداهما إلى الأخرى ومجموعهما إلى ديمومة ثالثة ، تقسيم الديمومة إلى وحدات زمنية قادرة على ان لا تتكرر وان

تطبق على أي فاصل زمني)[1] وهو تنظيم يتيح له تدجين الحركة المطلقة ورصد تبايناتها على وفق وحدات ثابتة.

والزمن الواقعي زمن فيزيقي قسمه الإنسان على وفق أدائه الوظيفي إلى ماض وحاضر ومستقبل ظل يرتبط بمفهوم الحركة ، والحركة تتمظهر أساساً من خلال السرعة ، وعلى ذلك فان دلالته ترتبط بالمعيارية الإجرائية لسرعة الحركة ، والسرعة لا تقاس إلا بالنسبة إلى شيء ملموس ، لذلك اقترن فهم الزمن وقياسه دوماً بعلاقته بالمكان ويرى ليبتنز ان (الحاضر مفعم بالماضي ، مثقل بالمستقبل)[2] لانه يكون معنياً بالتحول والتغيير الآني المرصود وساحة لاحتواء كل الأزمنة فما أعيشه الآن في نقطة الصفر التي تسمى حاضراً لا يلبث ان يتقمص حالة الذكرى فيصبح ماضيا قريبا ، وما أتطلع إليه في حاضري وأسعى باتجاهه هو مستقبل متآكل في إرهاصات اللحظة التي أعيشها والتي تجعل منه حاضراً مؤجلاً (فالزمان ليس جسماً مادياً يشغل حيزاً من الفراغ ، بل احداثياً ، بعداً ، سلوكاً إذا جاز التعبير ، سلوك من حيث قياسنا للأشياء والتعرف عليها ، فالأشياء هي وجود ، والوجود هو زمن ، والزمن هو القياس الذي يخبرنا عن الأشياء ولابد ان يكون هذا القياس سلوكاً)[3].

فالزمن الفيزيائي هو الزمن القياسي المرصود والخاضع لأنظمة معرفية تحدده في أنساق ثابتة ومحددة ترتبط بحركة الكون في نشاطه الطبيعي (فهو ما أقره الإنسان في مجتمعه من وحدات زمانية اختبارية ، اصطلاحية ، اصطنعها العلم من أجل تنظيم خبرة الإنسان التي قسمها إلى وحدات السنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني)[4] وهو تقسيم ينقل الزمن من

---

(١) نظام الزمان :٤٦٩ .

(٢) الزمن بين العلم والفلسفة والأدب ، اميل توفيق، دار الشروق للنشر القاهرة١٩٨٢ط١ :٩٤ .

(٣) الزمان أبعاده وبنيته :١٣٦ .

(٤) سايكلوجية الزمن، د.علي شاكر الفتلاوي، دار صفحات للدراسات والنشر دمشق ٢٠١٠ط١ :١٦ .

المفهوم التجريدي إلى الدلالة التجريبية التي تجعله حاضنة للسلوك البشري والذهني ، والزمن في الفيزياء الحديثة قسمه نيوتن (إلى زمانين ، مطلق وتقريبي ، أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقي الرياضي وهو زمن قائم في ذاته مستقل بطبيعته في غير نسبية إلى أي شيء خارجي ويسيل باطراد ورتابة ويسمى أيضاً المدة ... أما الزمان الآخر فهو الزمن المعياري ظاهرياً وهو مقياس حسي خارجي لأي مدة بواسطة الحركة وهو الزمان المستعمل في الحياة العادية)[1] .

لكن هذا الزمن القياسي الثابت والمنتظم في حركته الآلية تتغير صفاته الثقافية تبعاً لطريقة الإحساس به لذلك يمكننا تقسيمه على زمن موضوعي وهو (زمان يدخل في نسيج الفيزيقا كدفعة سيالة ، أو مجرى متحرك ، تيار مستمر ، هو الوسط الذي تحدث فيه الحوادث ، كزمان سقوط الجسم أو قطع المسافة ، فهو يرتبط بحركة العالم الطبيعي خصوصاً حركة الأفلاك التي تعد مقياساً له... فهو زمان موضوعي متجانس قابل للقياس والتكميم الرياضي الدقيق)[2]. وزمن نفسي يتجاوز الإحساس به الأنظمة الدقيقة التي تكتنفه فهو (زمن نسبي داخلي يقدّر بقيم متغيرة باستمرار بعكس الزمن الخارجي الذي يقاس بمعايير ثابتة)[3].

وينقسم الزمن الواقعي على ثلاثة اقسام:

١- الزمن الموضوعي

وهو زمان خطي قياسي يتخذه الإنسان وسيلة في تطويق تجربته الشعورية داخل المكان فهو (علاقة بين طرفين ، الحركة بوصفها مقيسة ، والنفس الناطقة بوصفها قائسة)[4] وبذلك يمكن ان نقول ان التجربة هي الفيصل الأساس في

---

(١) سايكلوجية الزمن،د.علي شاكر الفتلاوي،دار صفحات للدراسات والنشر دمشق ٢٠١٠ط١٦:١ -١٧ .

(٢) الزمن بين الفلسفة والعلم :٧١- ٧٢ .

(٣) الزمن والرواية :١٣٧ .

(٤) تصورابن سينا للزمان وأصوله اليونانية، علاء الدين محمد عبدالمتعال. دار الوفاء لدنيا الطباعة القاهرة٢٠٠٢ :٤٩ .

بلورة علاقة الإنسان وإحساسه بالزمن وهي علاقة تتشكل في ضوء ثلاث ثنائيات (تظهر الأولى في ثنائية الزمان والحركة لان الحركة هي التي تحدد للزمان كميته ، وتظهر الثانية في ثنائية الزمان والمكان لان المكان هو الذي يسهم في تحديد هويته ، وتظهر الثالثة في ثنائية الزمان والإنسان لان الإنسان هو الذي يعطيه دلالته الموضوعية والذاتية)[1] فالشعور بالزمن الموضوعي يرتبط بالوعي الذاتي ، وبالذاكرة خصوصاً ، لكونها حاضنة للمنظومة المعرفية المتوارثة والتي يشتمل بها أكثر من فرد (فالإنسان غالباً ما يشعر بفقدان الزمان الموضوعي وضياعه ولا يستطيع استرجاعه مرة أخرى ، أما الزمان الذاتي فانه مختزن في الذاكرة يستطيع الإنسان ان يسترجعه ويستعيده بكل تفاصيله في معظم الأحيان)[2] فهو يقوم على أساس الملاحظة الدائمية لحركة القوى الكونية وتعاقب الليل والنهار ، وحركة الشمس والقمر والفصول ، ويعد شرطاً جوهرياً من شروط تنظيم المجتمع على وفق معايير وترتيبات ثابتة ومتعاقبة تنتظم أساساً على وفق التكرار المحسوس لحركة عناصر الطبيعة الأزلية التي قطعها الإنسان بناء على تجربته الشعورية ووعيه البدائي إلى وحدات ثابتة إذ (ان مفهوم الزمان لدى المجتمعات الإنسانية يرجع في المقام الأول إلى إدراك هذه المجتمعات للظواهر الطبيعية التي تكرر نفسها في دورات زمانية) [3] وهو إدراك استوعب الحركة التي تقدرها الظواهر الطبيعية على المكان ولعل أولى الأسباب التي دعته إلى رصدها حاجته الزراعية فضلاً عن الحاجة لتثبيت مواعيد مقدسة لعبادته وهي الحركة التي جعلت وعيه بالزمان ينتظم في تجربة شعورية .

والحقيقة ان من لا يحس بالحركة لا يمكن له أبداً ان يحس بالزمان فلا غرو ان نجد ان الزمن لا يشعر بوطأته المخدر أو النائم لان الشعور بحركة

---

(١) الزمان الدلالي :٣٠ .

(٢) المصدر نفسه :٥٣ .

(٣) المصدر نفسه:٥٦ .

الظواهر الطبيعية عبر المكان تكون منعدمة ولنا في قصة أصحاب الكهف القرآنية خير دليل على ما نقول فالعزلة التي يوفرها الكهف فضلاً عن النوم الطويل جعلت شعورهم بالزمن متلاشياً ، ذلك ان الزمن الخالي من التغيير والحركة يمثل نموذجاً لّلا زمان لان الحركة أساس الزمن وموضوعه ، فهي تبلور العلاقة بين الأشياء على أساس تناسب السرعة فيها ،الأمر الذي جعل الإنسان متفقاً على تحديد نمط محدد يقيس به المدة انطلاقاً من تلك الحركة إذ (ان أوقات الزمان ترتبط دائماً في أذهان المجتمعات الإنسانية بأحداث ومناسبات معينة ، كما تميزت كل جماعة إنسانية بتصورات خاصة عن بعض أوقات الزمان وترتبط هذه الأوقات بمناسبات اجتماعية ودينية وسياسية)[1].

وإذا كان الوعي بالزمن مرادفاً لوعي الإنسان بصيرورته الاجتماعية ومراقبة التماثل والاختلاف الذي يمارسه الوجود على حركة الواقع لديه ، فان الذاكرة الجماعية تعمد إلى تدجين ذلك الاختلاف من خلال تنميط الأداء الطبيعي للحركة الكونية في تنظيمات ذهنية ومعرفية يستطيع من خلالها ترويض الحركة المستمرة للطبيعة في توقيتات لها علاقة مع حاجاته الوجودية (فالزمن في الطبيعة لا يتألف من وحدات قياس كمية ومتشابهة ، انه يتألف من سلسلة مطردة أو ترتيب خطي وفقاً للعلة والمعلول)[2] ، وعلى وفق ذلك يمكننا الوقوف طويلاً أمام التوقيتات التي انتظمت حياة الرافديني ونظرته للزمن الموضوعي فالمجتمع العراقي مجتمع زراعي ، يقرر مواعيده تبعاً لحركة الشمس وليس على أساس الحركة المتناوبة للقمر فلماذا اعتمد العراقي على القمر في تثبيت مواقيته الزمانية اليومية الثابتة ؟

الحقيقة ان للدين دوراً جوهرياً في ذلك الاختيار حيث ان الديانة العراقية

---

(١) الزمان الدلالي:١٠٥ .

(٢) الزمن في الأدب ،هانز بيرهوف ترجمة اسعد رزوق،مؤسسة سجل العرب القاهرة١٩٧٢ط١ :٢٧ .

القديمة كانت تعتمد اعتماداً مركزياً على القمر ولعل زقورة أور التي أقيمت للإلهة نان إله القمر دليل على مركزية القمر في العبادة الرافدينية فضلاً عن الحركة التفصيلية للقمر في كل شهر في وقت اقتصرت حركة الشمس على الحركة الفصلية الأمر الذي جعل مراقبة القمر والاستفادة من تقلباته الأسبوعية تسهل من تثبيت الأنظمة الزمانية للرافديني الأول فقد (اوحت دورة القمر الشهرية وتغير شكله في صورة الهلال والقمر والبدر والمحاق بتقسيم الشهر إلى أربعة أقسام ووحدات زمانية هي الأسبوع)[1] فالحركة الطبيعية المرصودة والمتفق عليها للقمر خلال ثلاثين يوماً تجعل عملية التوقيت تبدو منتظمة وثابتة ولعل لعلاقة كلمة شهر بكلمة(سهرا)[2] الارامية التي تعني القمر ما يؤكد الصلة الجوهرية لذلك التقويم بحركة القمر فالهلال ابتداء الشهر ونصف القمر أسبوعه الثاني ثم يكون الاكتمال أو البدر أسبوعه الثالث قبل ان يكون المحاق أسبوعه الأخير (وكانوا يسمونه ببلولو حيث يعتقدون ان الأرواح الشريرة تستولي عليه بعد المحاق بيومين أو ثلاثة وتعطله في العالم الأسفل ثم يعود من جديد)[3] . والحقيقة ان حاجة المجتمع لتنظيم وقائع حياته على وفق مبادئ جمعية جعلت الزمن مشروعاً جماعياً يستقبل من خلاله الإنسان سطوة الزمن بموضوعية تختلف عن نمطية استقباله الفردي له ، ذلك ان التقسيمات التي يشترك بها الفرد مع المجتمع لا يمكن دحضها أو تجاوزها أو إعادة إنتاجها ، فيما يمكن للزمن الذاتي ان يكون مشروعاً متبايناً وخاضعاً لانفعالات الفرد ذاته (فالزمان النفسي ليس يوماً معيناً ، بل بوصفه مدّاً يحمل حالات وعي وشكل يعطيها إطاراً ما ، والمد مع تعدده وتنوعه ووحدانية اتجاهه

---

(١) الزمان الدلالي :١٥٢ .

(٢) ينظرالقاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم،د.خالد اسماعيل علي،دار المتقين للطباعة بيروت٢٠٠٩ :٢٨٥

(٣) متون سومر :١١٢ .

هو الزمان الفينومينولوجي ، الزمان الموضوعي ، بما انه شكل ، وبما انه يتوازى مع الوحدة والهوية ووحدانية الاتجاه)[1] فالوعي بالزمن هو المسؤول عن تحول عد اللحظات من عد كيفي إلى عد كمي يمكن ان يفقد معها الزمن فيزيائيته التعاقبية أي انه يخرج على سلطة الزمن المنبثق بالإدراك والرصد لكي يكون جزءاً من حالة الشعور والانفعال فيضيق ويتسارع إلى حد التلاشي في حالة الشعور باللذة ويتثاقل حتى ليكاد يفقد خصائصه المتوالية و المنتظمة في حالة الحزن (فالزمان إذ ينتفي ارتباطه بالفلك يصبح حالاً داخل النفس ، انه كما قال افلوطين ليس إلا توتراً في النفس)[2].

لقد تعامل الرافديني بموضوعية مثالية مع الزمن وقد هيأت له الظروف الجغرافية المفتوحة فرصة سانحة لاتخاذ القمر مرجعاً مهماً في متابعة التوالي المكرر للزمن إذ انه كان يسهل عليه مراقبته ومراقبة تقلباته (ويقول بطليموس عن الكلدانيين انهم اكتشفوا بأن القمر يدور في ٦٥٨٥ يوماً و ٨ ساعات ٢٢٣ مرة حول الشمس و ٢٣٩ مرة حول مداه الأقصى و ٢٤٢ مرة حول محوره مع زيادة مقدارها ١٠٤١ ويدور ٢٤١ مرة في نقطة الخسوف)[3] وهي قراءة تشي بمتابعة دقيقة من قبل الرافدينيين الاوائل لحركة القمر وقد وفرت الزقورات العالية فرصة سانحة للمراقبة فكانت أبراج متابعة وترصد لأحوال القمر وتحولاته:

سلط القمر على الليل

وجعله زينة في الليل

به يعرف الناس موعد الأيام

في بدء الشهر يطل القمر

يحدد الأسبوع

---

(١) نظام الزمان :٤٩٣ .

(٢) الزمن بين الفلسفة والعلم :٨٦ .

(٣) علوم البابليين، مارغريت روثن، منشورات وزارة الثقافة والاعلام بغداد ١٩٨٠ :٨٨ .

وبعد أسبوعين في نصف الشهر

يواجه الشمس فيكون بدراً

ينحسر ضوء الشمس عنه وجهه

يصفر

يدركه المحاق فيعود ثانية إلى الأرض[(١)]

والسنة عند الرافدينيين تتألف من أثني عشر شهراً وكانوا يضيفون شهراً ثالث عشر كل ثلاث سنين (والشهر الذي يضيفه البابليون كان يتواءم وحاجتهم الزراعية فكان الشهر السادس أحياناً أو الشهر الثاني عشر وقد اختاروا ذلك لكي يتناسب مع موسم الحصاد فهو في العراق من شهر أيار وحتى شهر نيسان أو موسم جني التمور وموسمه من أواسط أيلول وحتى تشرين الثاني)[(٢)] وقد كان ترتيب الشهر في سلم السنة الرافدينية خاضعاً لرؤى المنجمين وقد أعطى الرافديني لشهوره اسماءً وظيفية (فالتقويم السومري بفضل اسماء شهوره الخلابة يقدم لنا لوحة حياة رعاة ، كالشهر الذي تأخذ فيه الزروع بالاصفرار والشهر الذي تحصد القمح ويسمى بشهر المطامير وفيه يجمع القمح ، والشهر الذي تحفظ فيه المحاصيل للحيوانات)[(٣)] فالارتباط الوظيفي له علاقة جوهرية في نمطية تلقي الزمن وتوزيع الأدوار الاجتماعية فيه من جانب وإطلاق التسمية عليه من جانب آخر فأغلب اسماء الشهور لدى السومريين والاكديين تحمل خصائص وظيفية:

جعل نونامنير* نفسه في حالة تخوله خلق الزمان الملائم

وفي ما يتعلق بالعالم الذي سيكونه

اعدّ انليل برنامجاً سوف يستفيد منه جموع البشر

---

(١) علوم البابليين، مارغريت روثن، منشورات وزارة الثقافة والاعلام بغداد ١٩٨٠ :٨٧ .

(٢) المصدر نفسه :٨٥ .

(٣) علوم البابليين:٨٥ .

◆ نونامنير =احد الاسماء الحسنى للاله انليل(ديوان الاساطير السومرية ٢/ ٤٢:٢)

ثم مثل ثور شامخ وضع على الارض رجله

اذ قرر سيد الكون

ان يخلق اليوم الملائم الفائق الخصوبة

واالليل الملائم الجزيل الوفرة

ولكي يجعل الكتان ينمو كثيفا وينشر الشعير في كل مكان

لكي يضمن حدوث الفيض على جميع الضفاف

وينشر الخصب بحيث يحبس الصيف الامطار

وبحيث يزود الشتاء الضفاف بالماء المخصب

لذلك عمد انليل الى غرس قضيبه في المنطقة الجبلية الرحبة

وقدم لقمة الجبل هديته

حبلت قمة الجبل بالصيف والشتاء ثروة البلاد[1]

والتقويم الرافديني يبدأ بعيد الاكيتو حيث تبتدأ السنة باحتفالات تطهيرية تسمح للإنسان بمواجهة السنة الجديدة بروح خالية من الدنس حيث تسمح أعياد الاكيتو بتخليص الإنسان من الرجس الدنيوي الذي علق بها من السنة الفائتة (وقد قسم البابليون السنة إلى ٣٦٠ يوماً موزعة على ١٢ شهراً قمرياً يتطابق اليوم الأول من السنة الجديدة الأول من نيسان يوم الاعتدال الربيعي إلا ان هذا التقويم المثالي كان يجابه صعوبات جمة في التطبيق خاصة وان بداية السنة الجديدة تتغير باستمرار فكان البابليون يضيفون الشهر الثالث عشر بين فترات محددة من أجل إعادة بداية السنين إلى يوم الاعتدال الربيعي)[2] وقد سموا شهورهم تبعاً لعلاقة الزراعة بالزمن فكانت أغلب اسماء الشهور التي اتخذت أكثر من مسمى في العهد السومري اذ يذكر د.سامي سعيد الاحمد ان لكل مدينة سومرية تقويماً خاصاً بها بمسميات تنبع من

---

(١) ديوان الاساطير السومريه:٢/٤٢.

(٢) الحياة الروحية في بابل :١٥ .

خصوصيتها[1] وقد توحدت تسميات الشهور في العهد الاكدي ،وحملت عناوين ذات علاقة وظيفية زراعية فقد (سمي الشهر الثاني عشر بشهر حصاد الشعير وإذا لم يكن الشعير ناضجاً في بدء الشهر وضعوا شهراً كبيساً حتى يقع حصاد الشعير دائماً ضمن ذلك الشهر واطلق على شهر آب في مدينة لكش اسم عيد أكل الدخن وسمي أول شهر بالسنة بشهر إنتاج الحقل وكان ما يظهر مطابقاً لنيسان ، وكان اسم احد الأشهر زمن سلالة أور الثالثة شهر تذرية الحبوب)[2] ولعل لارتباط تذرية الشعير في الشهر الثاني عشر من السنة الرافدينية القديمة الذي يصادف حالياً الثالث علاقة جوهرية في تسميته بشهر آذار وقد حاول د. عرفان محمد حمور إحالة تسمية الشهر الثالث مارس إلى (أصل بابلي معناها الهدر والصخب ، سمي بها هذا الشهر لكثرة بروقه ورعوده ولها صيغتا تعريب أخريان آذار وادار)[3] لكنه في الحقيقة اعتمد على اصطلاح مارس وليس على آذار التي رآها تعريباً لذلك وأظن انها جاءت من فعل التذرية مباشرة دون تأويل ، وهو الخطأ ذاته الذي وقع به في بيان اسم شباط التي يرى (ان معناها في الاكدية وباء)[4] ، ومما لا يخفى على احد ان شباتو في الاكدية تعني السبات حيث كان المزارع العراقي يتوقف عن أداء أي عمل زراعي فيعتمد في السقي على المطر فضلاً عن ان البرد القارس يكبله عن أداء أي عمل آخر مما يجعل اقتران الشهر بالسبات والخمول هو الاقرب للدلالة.

أما شهر تشرين فكان مرتبطاً بابتداء مواسم الزراعة (وتشرينو تعني البدء أو الشروع لذا كان يسمى الشهر السابع من السنة بداية أو شهر السنة الكاملة

---

(١) ينظر حضارة العراق : ١٥٥/٢

(٢) المصدر نفسه : ١٥٥/٢- ١٥٦ .

(٣) المواسم وحساب الزمن عند العرب قبل الإسلام، عرفان محمد حمور، مؤسسة الرحاب المحدودة بيروت٢٠٠٠ط١ :٥٧ .

(٤) المصدر نفسه :٧٦ .

في التقويم البابلي)[1] فيما ارتبط شهر ايلولو ببداية المطر الذي يهطل على جميع البشر فكلمة آي السومرية تعني ماء المطر فيما كان معنى لولو هو البشر ؛ وظل شهر نيسان وهو باكورة السنة الجديدة لدى العراقيين مرتبطاً بالقداسة والاحتفال وقد (كان السومريون يسمونه الشهر الأول وكان عندهم مقدساً فغلب عليه اسم شهر المعبد أو شهر المزار المقدس ، فلما أخذه البابليون عنهم جعلوا اسمه ورخ ربوتي أي شهر الرب العظيم أو كبير الإلهة ثم سموه بعد ذلك نيسان أي البدء أو التحرك)[2] ولعلنا لانجافي الحقيقة اذا ظننا ان تسمية ايشان[3] التي تطلق حالياً على المعابد المندرسة ، لها علاقة تاريخية بكلمة نيسان التي تعني بالأصل زمن المعبد وكان يلفظ بالارامية المندائية نيشان (وكان يسمى ايضا شهر الاضاحي)[4] ، وكذا الأمر في شهر أيار الذي يعني (الأزهار أو تفتح الأزهار وانتقل إلى العبرانية والارامية بهيأة أيار)[5] ، اما شهر حزيران"سيوانو" بالاكدية فيعني شهر عمل اللبن[6] لشدة حرارته الامر الذي يساعد على انضاج اللبن بسرعة وقد تساوى في خصائصه الطبيعية مع شهر آب الذي (يكتب اسمه في نظام الخط المسماري بالعلامة المسمارية التي تعني بالسومرية النار)[7] أو شهر تمطرو الذي لا يحتاج إلى ترجمة لكي نعرف مغزاه وقد سمى السومريون والبابليون شهورهم حسب الضرورة الوظيفية كما

---

(١) علوم البابليين :٩١ .

(٢) المواسم وحساب الزمن:٩٤ .

(٣) ينظر السومريون احوالهم- عاداتهم –تقاليدهم:١٧٤ حيث يذكر كريمر ان ايش ماخ تعني المزار الرفيع وحيث ان المعابد العظيمة كانت تقام للاله آن فان ايش آن ماخ تعني معبد الاله آن الرفيع.

(٤) ينظر قاموس اللغة الاكدية- العربية:٤٢٠ .

(٥) من تراثنا اللغوي القديم :٦٧ .

(٦) ينظر قاموس اللغة الاكدية- العربية:٥٢٣

(٧) المصدر نفسه :٣٩ .

مبين في الجدول الآتي[1]:

الاسم الميلادي للشهر	الاسم السومري للشهر	الاسم البابلي للشهر	الاسم الارامي النبطي للشهر
نيسان	نيسانو	نيسانو	نيسان
أيار	ايارو	ايارو	ايّر
حزيران	سيمانو	سيوانو	حزيران
تموز	دوزو	تموزو	تموز
آب	آبو	آبو	آب
أيلول	اولولو	الولو	أيلول
تشرين الأول	تشريتو	تسرينو – تشرينم	تشري اقدم
تشرين الثاني	ارخ سمنو	شمانو	تشري اخري
كانون الأول	كسليمو	كسلو	كنون اقدم
كانون الثاني	طيبيتو	طبت- تمطرو	كنون اخري
شباط	شباتو	شبط- شباطو	سباط- شباط
آذار	ادارو	ادارو	ادر

ومن اللافت ان الأسماء الرافدينية للشهور القمرية قد تسربت الفاظها لاحقاً إلى التقويم العالمي الشمسي محتفظة بالأصل العراقي لتلك التسميات التي اكتسبت عناوينها بعلاقة وظيفية زراعية تخص العراقي القديم وحده في علاقته مع المناخ ويشير الدكتور سامي سعيد الأحمد إلى تلك العلاقة الوظيفية بقوله (لقد جاءت اسماء بعض الأشهر السومرية مشيرة إلى فعالية زراعية تنجز في ذلك الشهر برغم اختلاف اسماء هذه الأشهر من مدينة إلى أخرى)[2] ، وهنا علينا التنبه إلى خميرة ثقافية مهمة تغلغلت في اللاشعور الجمعي الرافديني فالمعروف عن العراقي بل والعربي عموما عدم احترامه للزمن أو الخضوع لأنظمته القياسية لذلك فلا يعتريه بؤس بالتأجيل والتسويف والانتظار ولعل مرد ذلك إلى ان النظر للزمن بطريقة قياسية منتظمة يتبلور

---

(١) ينظر : المواسم وحساب الزمن عند العرب :١٦ ، وحضارة العراق : ٣٢٢/٢ .

(٢) حضارة العراق: ١٥٥/٢ .

عادة في المجتمعات التجارية التي تبدو الحاجة ملحة فيها للتدقيق في حساب الزمن واحترامه خوفاً من الكساد وترقباً للربح المضطرد ، أما المجتمعات الزراعية فالزمن فيها يكون كمياً عادة لانه ليس محاصراً بقياسيته الصارمة فهم يبذرون البذور في شهر تشرين الأول ولا يفكرون إلا بحصادها في شهر آذار بل انهم اعتمدوا في السقي عادة على هطول الأمطار ،لذلك لايبدو الانسان في تلك المجتمعات الزراعية مطاردا بهاجس الزمن او انقضائه ومن ثم فقد كان الزمن لديهم كميا وليس قياسيا ، الأمر الذي أورث العراقي وهو سليل مجتمع زراعي واضح عدم متابعته الزمن اوالشعور بالتبعية لقياسيته ، وعلى وفق ذلك ترهلت نظرة العراقي في النظر للزمن وتوارث العقل العراقي تلك الصفة حتى لتجد ان استنزاف الزمن بغير ذات جدوى يعد علامة عراقية مميزة.

وبسبب شغف العراقي باصطباغ ازمانه بوجهة نظر زراعية فقد أطلق على الموسم الذي تجف فيه الثمار وتصفر أوراق الشجر فيه (خارابي ومنه أصبح الخريف فصلاً)[1] وهي مفردة اشترك فيها الخراب والخريف في ذات المفردة كناية عن اقتران نظرة العراقي للمواسم بوجهة نظر زراعية ، وهي نظرة بقيت متوارثة على الرغم من الانتقال الوظيفي لأدوات معيشة المجتمع فلا بأس ان نرى احد الأمثلة الشهيرة التي يتناقلها معظم العراقيين (الشهر اللي ما ألك بيه خبزة لا تعد أيامه) في اشارة الى عدم الشعور بقياسيته لان الزمن في نظرهم كمي مرتبط بزراعتهم وتحصيلهم منها (فالفضاء الزمني حالة حجمية ، اجتماعية ، تراكمية ، في حين يبقى الخط الزمني محدداً ببداية ونهاية تحددان من خلال عنصر الحدث)[2] واليوم الرافديني كما قلنا يبدأ من الغروب الأمر الذي ألهم العراقي في جميع مراحله الثقافية أهمية الليل ومركزيته[3] فلا غرو

---

(١) قمصان الزمن :٦٤ .

(٢) المصدر نفسه:١٢ .

(٣) ينظر الحياة الروحية في بابل :١٥ .

ان نجد معظم المنجز الروحي للمسلم الشيعي يلصق مفردة أعمال بالليل "أعمال ليلة الجمعة مثلاً" ، واليوم لدى العراقي(يتألف من النهار ((اموارو)) والليل ((مسو)) ويقسم الليل والنهار على ثلاثة أجزاء أي ثلاثة في النهار وثلاثة في الليل وتقسم هذه الوحدة الزمنية بدورها إلى جزءين كل جزء يشكل (beru) وكان الفلكيون يطلقون على هذه الوحدة الزمنية مصطلح الساعة المزدوجة وكل ساعة مزدوجة تتألف من ٣٠ (us) وهي الوحدة الصغرى التي تعادل أربع دقائق)[١] ودلالة اليوم في الاكدية يقال لها (اوم وفي الارامية يوما)[٢] ويتكون من اثنتي عشر بيرو على وفق امتداداتها بقسم العمل والعبادة ، أي ان البيرو او الساعة الرافدينية كانت تعادل ساعتين من مواقيتنا الحالية ولعل ترتيب الساعات الى اثنتي عشر ساعة منفصلة عن الاخرى في الحساب العالمي الحالي يحمل بصمة رافدينية ،وراى العراقي ان كل سبعة أيام تتبع حركة القمر الدورية تؤلف وحدة بذاتها تسمى الأسبوع ولعله جاء من المفردة الاكدية (sebum)[٣] التي تعني السابع وهو اليوم الذي لا عمل فيه تبعاً لأوامر الآلهة وهي الدلالة التي انتقلت إلى الحضارات اللاحقة ومنها العبرية التي حرمت العمل في اليوم السابع شباتو (فقد كان سكان بلاد الرافدين يعتبرون[كذا] تمام البدر يوماً تحيض فيه عشتار وتستريح من كل أعمالها لذا فقد ارتبطت بهذا اليوم مجموعة من المحرمات كالشروع في السفر وأكل الطعام المطبوخ وإشعال النار وهي نفس الأمور التي تستريح منها المرأة الحائض وقد دعي هذا اليوم بيوم السباتو أي يوم الراحة وكانوا يحتفلون به في

---

(١) الحياة الروحية في بابل:١٦...وقد اعتقد الرافديني أن النهار يولد من الليل وان الشمس أولدتها القمر وفي القرآن ما يتماثل مع وجهة النظر الرافدينية بقوله تعالى {وَآيَةٌ لَّهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ} يس /٣٧ .

(٢) ينظر : القاموس المقارن لألفاظ القرآن الكريم :٦٠٣ .

(٣) ينظر قواعد اللغة الاكدية،فوزي رشيد.دار صفحات للنشر دمشق٢٠٠٩ :٣٦ ويطلق عليه بالسومرية ((أش أش)) .

كل شهر، ثم مرة في كل ربع من أرباع الشهر القمري)[1] ،ومازال هذا الامر متجذر بجلاء في الديانتين اليهودية والمندائية بتأثير رافديني واضح.

وقد سمى الرافديني أيام الأسبوع على اسماء الهته فالاحد وهو أول أيام الأسبوع لديه هو اوتو اومو ويعني يوم الشمس، ثم ننار اومو ويعني يوم القمر، ثم آنو اومو ويعني يوم الإله انو، ثم انكي اومو ويعني يوم الإله انكي، ثم انليل اومو ويعني يوم الإله انليل، ثم انانا اومو ويعني يوم الآلهة انانا واليوم الأخير نورتا اومو ويعني يوم إله الأعاصير نورتا وكما مبين فيما يلي :

أيام الأسبوع	الكوكب الخاص به	الاسم السومري للكوكب	الإله السومري الخاص به
الأحد	الشمس	اوتو	اوتو
الاثنين	القمر	سوأين	ننار
الثلاثاء	المريخ	آن	آن
الاربعاء	عطارد	كو إود	انكي
الخميس	المشتري	سكميكار	انليل
الجمعة	الزهرة	ناني انّا	انانا
السبت	زحل	توردش جينا	ننورتا

في أول الشهر عندما تشرق على البلاد

أسطع بقرنين لتعيين ستة أيام

وفي اليوم السابع يكتمل نصف التاج[2]

وهو النص الذي يفصح لنا عن دلالة لبس كلكامش وغيره من الملوك السومريين تاج بقرنين في إشارة إلى العلاقة المقدسة مع الإلهة نانا إذا ما علمنا ان القرن والهلال يقال لهما في السومرية ((اين)).

وقد حاول الرافديني على الرغم من عدم شعوره بالزمن القياسي تقسيم

---

(١) لغز عشتار :٧٥ .

(٢) ينظر الحياة الروحية في بابل :١٧- ١٨ .

العمل في الأيام الستة التي شرعتها الآلهة للحركة لكي يكسب علاقته بالزمن صبغة وظيفية:

يوم واحد لانجاز الأعمال المتعلقة بالقصب

يومان لشد حزم القصب

يوم لغسل الملابس

يوم للعمل في البيت

يوم للذهاب إلى المعبد[١]

وهي الأسطورة التي تؤكد على موضوعية الزمن الرافديني وسيره للأمام دوماً لان الزمن يرتبط لديهم بأحداث ووقائع دنيوية (ومن السمات المهمة الأخرى للمفهوم البابلي عن الزمن هو طابعه الخطي ويقصد بذلك انعدام الدورية الواضحة في مسيرة الزمن ويبدو ان فكرة الدورية فكرة الخلق التكرار بلا نهاية ((الوجود – هلاك العالم)) كانت غريبة على البابليين)[٢] وهي نظرة مغايرة للأفكار اللاحقة التي آمنت بدورية الزمن وعودته ، بل نظرت إلى الماضي دوماً بوصفه الزمن الذهبي الذي يتناقص تدريجياً قبل ان يتلاشى ويعود من حيث بدأ ، وهي وجهة النظر التي آمنت بها الأديان عموماً ولعل في قول النبي الأكرم(ص) ما يفصح عن أهمية الزمن الدوري في ترصين العقيدة وعد الأزمان مجرد هوامش لحظية للزمن الأول بقوله (خير العصور عصري فالذي يليه أو في رواية أخرى خير الناس قرني ثم الذي يلونهم ، ثم الذين يلونهم)[٣].

وهي وجهة نظر مخالفة للفلسفة الرافدينية التي نظرت للزمن خطا مستقيما يتحرك نحو المستقبل دوماً ، ولعل مراجعة بسيطة إلى الزمن في اللغات الرافدينية الأولى تفصح عن وجهة نظرهم نحو الزمان فكلمة دارو

---

(١) حضارة العراق: ٢/٢٨٣ .

(٢) الحياة الروحية في بابل :٢٣ .

(٣) صحيح مسلم باب فضائل الصحابة :٢٥٣٣- ٢١٢ .

الاكدية تحمل مفهوماً يتقاطع فيه الزمان والمكان في آن معاً (فهي تعني أبدياً ، دائماً ، مستمراً ، جيلاً كما تعني 'قامة وهذا على غرار العربية فمن معاني الدار العربية الحول أو الدهر كما تعني البيت ، البلد ، القبيلة ... وقد حدا مفهوم الدوران في مادة دار بعضهم إلى الاعتقاد بان الزمن الاكدي أو البابلي جامد أو ناكص إلى الوراء وان المستقبل عندهم متجه نحو الماضي ومن هنا فان دارو أو داريتو الاكدية التي تقابلها دهر الداهرين العربية تعني الأبدية والأزل في وقت معاً ، أي المستقبل والماضي ، كما ان الكلمة الدالة على المستقبل((اخراتو)) وجذورها من مادة اخرى وهي كلمة تجمع في العربية بين مفهومي الماضي والمستقبل)[1].

وإذا كانت اللغة في بواكير الوعي الإنساني تمتاز بتلازمها مع الوعي والإحساس والفكر والكلام لكونها تمثل خميرة الوعي المعبر عنه في تشكيل معلن فان اللغات العراقية القديمة قدمت لنا عبر آلياتها التعبيرية فرصة كافية لاستقراء الزمن الموضوعي عند الرافديني الأول (فإذا كان الزمان هو الشكل المتحرك للأزلية فان اللغة هي الشكل المتحرك للفكر)[2] فالفعل الماضي مثلا في اللغة السومرية لم يكن يراد منه انقضاء الحركة ونفادها داخله وإنما كان على الدوام يتعبأ بتحولات الفعل المضارع الذي يشير إلى المستقبل دوماً ولعل مردّ ذلك يكمن بتغلغل فلسفة الانتظار بقوة في الذات العراقية الأولى (فالفعل في السومرية نوعان أصلي ومركب ، وكل الأفعال على ثلاثة أصناف متعد ولازم ومبني للمجهول ، وللفعل زمنان ماض ومضارع بالاضافة الى[كذا] صيغة الأمر)[3] فإذا ما علمنا ان العلاقة بين اللغة والزمن تقوم على أساس تنظيم العلاقات داخل الخطاب على وفق توالي منهجي يجعل الحدث متسلسلا تبعا

(١) قمصان الزمن :١٢٧ .

(٢) قمصان الزمن:٨٥ .

(٣) حضارة العراق :٢/٢٨١ .

لمستويات تتابعه الحركي وهو السر الذي جعل الزمن احد مفاتيح السرد لكون (اللغة تتعامل مع الزمن على أساس انه قيمة محسوسة مقطعة إلى خانات ، وهو بذلك ذو طبيعة توقيتية)[1] معنية بتنسيق حركة الحدث داخل البناء اللغوي ، فاللغة السومرية بوصفها (من اللغات العازلة وهي لغات موادها الأولية عبارة عن وحدات ثابتة تتكون عادة من مقطع واحد ثم عند الاستعمال توضع هذه المواد متتابعة حسب نظام نحوي مبني على ترتيب أماكن الكلمات في الجملة دون المساس بأية مادة أو لفظة من هذه الألفاظ بتغيير إعرابي أو صرفي أو صوتي)[2] فمثلاً لو أراد السومري ان يقول ((بنى رجل بيتاً)) تكون عبارته ((دو لو أي)) بينما لو أراد ان يجعل عملية البناء مستمرة في فعل مضارع فما عليه إلا ان يبدل نظام الكلمات فيقول ((لو دو أي)) فتأخر الفعل عن الفاعل يعطي معنى الاستمرارية في الحدث وهو الأمر الذي لا نجده لاحقاً في اللغة الاكدية (فالفعل في اللغة الاكدية أربعة أزمنة إضافة إلى[كذا] صيغة الأمر هي الزمن المضارع ((الحال)) والزمن الماضي والزمن التام والحال المستمرة)[3] لكن المستشرق الايطالي موسكاني يخالف هذا الرأي إذ يرى (ان اللغات السامية تخلو من صيغ أزمنة بالمعنى الصحيح أي صيغ خاصة تدل على حدوث الفعل في الحاضر أو الماضي أو المستقبل وقد تناول المستشرق الألماني بول كراوس ظاهرة الصيغ الزمنية في اللغات السامية وقد خلص إلى انه في كل اللغات السامية كان "يفعل" موجوداً غير مقيد بزمن ثم نشأ فعل بعد ذلك)[4] وعلى وفق ذلك فإذا كان زمن الفعل يتوجه إلى رصد سير الحركة في مدة ما ونتائج تتابعها أو تسلسلها المنطقي في الخطاب (فان نظام الأفعال في اللغة الاكادية لا

---

(١) الزمن واللغة ،د.مالك المطلبي ،الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٨٦ :٢٣ .

(٢) اللسان والإنسان،د.حسن ظاظا ،دار القلم دمشق١٩٩٠ط١ :١٣٨ .

(٣) حضارة العراق :٣٠٩/١ .

(٤) الزمن واللغة : ٣٤ .

يعكس تتابع الأحداث بالنسبة لبعضها البعض ، بقدر ما يعكس انتهاءها أو عدم انتهائها ، وشدتها ووجهتها وتكرارها فكلمة يوم التي نستعملها في العربية المعاصرة هي اومو **umu** في الاكادية ولكنها لم تكن تعني الزمن الميقاتي ليوم واحد كوحدة قياس فمعنى الكلمة قد اتسع مع مرور الوقت إلا ان معناها الأولي الملموس وهو الأيام قد بقي كما كان يتحسسه المتكلم)[1] فما يميز اللغات السامية التي تؤلف الاكدية احد أعمدتها الرئيسة انها في تصريف الأفعال تعتمد على صيغتين فقط (احداهما تدل على تمام وقوع الحدث وانقطاعه وهي التي تسمى بصيغة الفعل الماضي والثانية تدل على استمرار الحدث وعدم تمامه وهي التي تسمى المضارع)[2] ولعل المستشرق الألماني بول كراوس يتطرف أكثر في حصر الأزمان داخل الجملة الرافدينية فيرى اننا في البابلية (لا نجد وزن فَعَلَ ابداً ولا يوجد إلا وزن يفعل أي ما نسميه المضارع وهذا المضارع لا يستعمل في تلك اللغة إلا للماضي)[3] ويعرّف كراوس صيغة يفعل بقوله (ان الذي نسميه مضارعاً أو مستقبلاً هو بالضبط **imperfect** أي الفعل الذي لا يدل على زمن بل يدل على عدم تمام وكمال ليس في الزمن بل من وجهة النظر الفعلية)[4] ولعل استغراق الرافديني في زمانية المستقبل جعل حتمية الماضي تبدو منقوصة وهو ما ألمح إليه عالم اللغويات الفرنسي فندريس أن اللغات السامية لا تحتوي (أية وسيلة للتمييز بين أزمنة الفعل المختلفة ويسيطر فيها التعبير عن الاستغراق ، لا التعبير عن الزمن)[5] ولعل من تقنيات التملص من صرامة الزمن وحتميته لدى العراقي الاكدي استعماله لصيغة اسم الفاعل بديلاً عن الفعل في أنساقه اللغوية لما يتمتع به

(١) قمصان الزمن :٧٠ .

(٢) الساميون ولغاتهم،د.حسن ظاظا ، دارالقلم دمشق١٩٩٠ط٢ :٢١ .

(٣) الزمن واللغة :٣٥ .

(٤) المصدر نفسه:٧٠ .

(٥) الزمن واللغة:٢٣ .

اسم الفاعل من تحرر زمني كاف لكي يتطهر من حتمية انقضاء الفعل فالنص الاكدي المنحدر من عهد سرجون يقول:

(آخذ فاك شي رقت وكرعي يطور الضان ، أي أخذت ذا الرقة ، وكالراعي يطور الضأن ، آخذت اخذت)[1] ولعل كثيراً من أبناء الجنوب العراقي يفرطون باستعمال اسم الفاعل في خطابهم التداولي فيما بينهم بديلاً عن الفعل (انا واصل للبصرة – انا ما كاتب شي ؛ لكون اسم الفاعل يشي بنوع من الاستمرارية وعدم الانقطاع يُتماهى مع دنيويتهم التي ترى المستقبل الزمان النهائي لوجودهم وقد فسر كلشكوف ذلك بشكل مغلوط كما أظن لكونه يرى ان (البابليين متجهون من الناحية النفسية نحو الماضي مثلهم في ذلك مثل السومرين ، ولئن كان التطلع نحو المستقبل عند الإنسان المعاصر يعني النظر إلى الأمام فان السومري أو البابلي كان يرى الماضي عندما ينظر إلى الأمام... فالماضي في اللغة الاكدية **umtpani** ((أمام الوجه أو الأمام)) وكلمة المستقبل **ahratu** تتألف من الجذر **hr** الذي يعني "يكون في الخلف" وتعني كلمة **ahratu** الأجيال أيضاً)[2] فالتعيين ليس مكانيا كما فسره كلشكوف وإنما تعيين ذهني يرتبط بالمجهولية والدليل ان كلمة "الأجيال" التي تشير الى دلالةٍ مستقبلية حملت المفهوم نفسه ، فالماضي مرئي بالعيون بينما يركن المستقبل في دهاليز الاحتمال الذي هو فعالية ذهنية تستوطن الدماغ.

من كل ذلك نخلص ان الرافديني لم ينظر للزمن بوصفه كينونة مجسدة وانما عدّه صفة للجوهر الوظيفي وتعامل معه بكونه هامشاً ذهنياً للمكان ولحاجاته الوظيفية ايضا ، لذلك فان التتالي الموضوعي للزمن لديه كان يمثل تدجيناً معرفياً لظواهر الطبيعة ، فلاغرابة اذن حين نقرأ في النص السومري تقسيما لحركة الايام الستة في الأسبوع -اذا ماستثنينا اليوم السابع الذي عادة

---

(١) قمصان الزمن :١٦٣ .

(٢) الحياة الروحية في بابل :٣٠ .

مايكون يوم سكون وراحة- على وفق حركته داخل المكان ومتطلبات وجوده التي تكون معنية بفرضية احتوائه للزمن:

اليوم التاسع لتزييت صنارات الأبواب

والذهاب لقطع القصب

اليوم العاشر لتنظيف المعبد

اليوم الحادي عشر لقطف التمور وعمل المكانس

وجرش الشعير

اليوم الثاني عشر لتمحيص الشعير المجروش وتخمير الجعة

ولجلب التقدمات والنذور في وقت مبكر لمعبد الإله انليل

اليوم الثالث عشر تفتيش البيت والمعبد

وعمل الحطب اللازم

اليوم الخامس عشر لغسل تمثال الإله

ولإدامة المطاحن لمدة يومين(١)

والملاحظ على النص الأسطوري انه يحاول إعطاء قيمة معنوية للزمن المستمر وبقياس يكاد يكون اجتماعياً بالدرجة الأولى ، وقد تجاوز النص اليوم الرابع عشر لان نهاية الأسبوع يسميها عيد(اش اش) أي الراحة التامة بلا أي عمل وفي المجمل فانها تمثل فرزاً موضوعياً لتحولات الزمن في الذهنية البدائية للإنسان واكسائه بماهية عملية.

٢- الزمن النفسي

يؤلف الإحساس بالزمن نقطة التحول المركزية في استكناه ماهية الزمن لدى الإنسان ، ومعرفة تحولاته لان الإحساس بوابة الوعي (وإحساس الإنسان بالزمن وإدراكه له ((الحس الزماني)) متجذر في مناحي حياته كلها وعبر مراحل الحياة الفردية ، فالإنسان مفطور على الذاكرة والتوقع ، أي انه ينظم

---

(١) حضارة العراق : ٢/ ٣٨٤ .

حياته ويصوغها في ثنايا الماضي والحاضر والمستقبل ، أي ان الزمن متغير يحمل في طياته دلالات نفسية واجتماعية سواء أكان الزمن في الإنسان أم الإنسان في الزمن)[1] فالزمن النفسي يمثل واقعاً ذاتياً شعورياً وذهنياً له علاقة بمتغيرات الشخصية ووعيها بكيفية التعاقب والتوالي للأحداث ، فالإنسان في حالة الفرح ينتشي فيتعطل لديه الوعي ، الأمر الذي يجعل اللحظات تبدو أسرع من وتيرتها الاعتيادية فلا يستطيع العقل متابعة التوالي القياسي الطبيعي لحركة الزمن لانه مستغرق في مساحات اللذة ، فيما تبدو لحظات الحزن والانتظار بطيئة لان الوعي يكون متفرغاً لمتابعة تفاصيل الحركة التي يمر بها الإنسان والمتابعة والتمحيص مما يؤدي حتماً إلى ترهل الحركة التعاقبية فتبدو أبطأ من واقعها لذلك يرى وليم جيمس (ان الزمن الحافل بالتجارب المختلفة يبدو قصيراً حينما يجري ، وطويلاً حينما نستعيده بذاكرتنا ، والعكس بشأن الزمن الفارغ إذ يبدو لنا طويلاً ونجده قصيراً حين نستعيده بذاكرتنا وتفسير ذلك اننا حين نستغرق في المطالعة أو العمل الدؤوب أو تشغلنا الأحداث المتعاقبة ونستعيد هذه الفترة الزمنية بذكرياتها البهيجة نجد الزمن واسعاً)[2] فوعي الإنسان هو الذي يحدد كيفية حركة الزمن تبعاً للاستقبال الوجداني والذهني لذا (قد يكون بوسع الإنسان المنعزل الوجدان ان يستغني عن الزمن فلا يلاحظه ولا يستطيع قياسه)[3].

والزمن النفسي يمتاز بعدم التجانس ، فهو غير قابل للقسمة إلى وحدات زمانية متساوية القيمة ، بل ان الشعور بالزمن هو الذي يغدق عليه قيمه ، ومن ثم تصبح لحظة ما ثرية وتكتظ بإشاراتها المتشظية ، وأخرى غيرها تبدو جزءاً من العدم ، فالوعي هو من يحدد العلاقة مع الأشياء ونمطية أدائها المعرفي فلا

---

(١) سيكلوجية الزمن:٢١ .

(٢) المصدر نفسه:٢٣ .

(٣) الحياة الروحية في بابل :١٣ .

غرو إذ نجد المشرع البابلي انتبه بوعيه البدائي إلى علاقة الزمن بالحياة فقنن (ان الجريمة التي تحدث في النهار تكون عقوبتها الغرامة ، في حين يكون الموت عقاباً لنفس الجريمة فيما لو اقترفت في الليل)[1] فالنهار مركز الوضوح والانتباه والالتقاء فيما يبدو الليل مركزاً للسرية ورجوع الإنسان إلى ذاته ،لذلك راى ان الجريمة الليلية تمثل اغتصابا مزدوجا للآخر.

والزمن في علاقته الجماعية يغدو مشروعاً مشتركاً لا يمكن اختزاله في تجربة فردية لذلك فهو زمان موضوعي ، بينما يكون الزمن في لحظات نكوص الإنسان إلى ذاته وجعلها معياراً للازاحة والتجلي والتأمل زماناً نفسياً لانه ناتج عن تجربة ذاتية لا يمكن تعميمها على الآخرين لانه (زمن نسبي داخلي يقدّر بقيم متغيرة باستمرار بعكس الزمن الخارجي الموضوعي الذي يقاس بمعايير ثابتة)[2] فالشعور بالزمن يعني خضوعه لهيمنة الذات المستقبلة له ، الأمر الذي يجعل رصده يخضع لقدرة نسبية تبتعد به عن حركة التوالي الطبيعي المألوف (فتارة يبدو زمن الانا يمشي بسرعة أكبر من سرعة زمن العالم ، الذي يجعلنا نشعر بان الزمن يمر بسرعة ، وان الحياة تضحك لنا واننا نشعر بالغبطة ، وتارة تنعكس الآية فيبدو زمن الانا متأخراً عن زمن العالم ، عندئذ يتأبّد الزمن ويتخلّد فنحن ضائعون والسأم يستولي علينا)[3].

وقد تنبه القرآن الكريم إلى جوهر الاستقبال النفسي للزمن ومرجعياته الموضوعية فقد أخبرنا ان اليوم السماوي لا يمكن عده ضمن سياقات بشرية محددة لذلك فقد استعمل القرآن أسلوب التهويل فقال {وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَإِنَّ يَوْماً عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ }[4]

---

(١) الحياة الروحية في بابل:٢٧ .

(٢) الزمن والرواية :١٣٧ .

(٣) الزمان أبعاده وبنيته :١١٨- ١١٩ .

(٤) سورة الحج /٤٧ .

أو قوله {يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ }[1] لكننا في موضع آخر نجد اليوم السماوي في القران الكريم ذاته قد اتخذ معياراً مغايراً عما سبق عده بقوله {تَعْرُجُ ٱلْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ }[2] والحقيقة ان ذلك لم يكن اختلافاً عشوائياً كما يظن لأول وهلة وإنما كانت غاية القرآن ان يزيد في التهويل النفسي والوجداني لدى المتلقي التابع لكي يستوعب اللازمن على وفق معطيات تجريبية يمكن تمثلها ولم يكن معنيا بالقياس الدنيوي المألوف لان الزمن السماوي زمن سرمدي لا يخضع لشروط التحديد والبدء والنهاية ، لذلك كانت الغاية من القياس في الآيات المذكورة آنفاً زيادة الضغط النفسي التهويلي على المتلقي لكي يتمثل تفاصيل هلامية بوعيه المجرد ، والتهويل تعطيل للذاكرة المتوارثة وصدمة باتجاه التحريض لفهم جديد ينتمي للافتراض النفسي اكثر من انتمائه للتجسيد ، والمتتبع لتلك الآيات يجد انها جميعاً مكيّة[3] كان الغرض منها انها تتوجه لمتلقي سلبي متربص فلابد من مواجهته بادوات معرفية مجسمة يمكنه استيعابها.

فالزمن النفسي كيفي لا يمكن قياسه بشروط موضوعية وان كانت حركته أساساً تنبع من معايير قياسية متعاقبة ، والإحساس الذاتي بالتعاقب لا يمكن ان يكون موضوعياً على وفق آلية وعي فردية لان الذات عادة تخترع أزمانها بعيداً عن الواقعية بإحساس منفصل عن موافقة الآخر ، لان الزمن سيكون منجزاً فردياً بحتاً وان تقمص أشكالاً موضوعية مشتركة فالزمن ما هو إلا حالة نعيشها وشعور نعايشه طولاً أو قصراً ويتسارع الزمن بشعورنا كلما تقدم بنا

---

(١) سورة السجدة /٥ .

(٢) سورة المعارج /٤ .

(٣) سورتي السجدة والمعارج مكيتان باتفاق المفسرين أما الحج فيذكر السيوطي انها مكية إلا الآيات ١٩- ٢٠- ٢١ نزلت في المدينة ، الاتقان في علوم القرآن ١/١٠ .

العمر فهو زمان باطني يمثل في الحقيقة تملصاً من صرامة الزمن الفيزيائي وجزءاً من آلية ترويض سلبية أو إيجابية لنسقيته المعلنة (انه اللحظات المكثفة التي لا تتصف بالطابع الكمي بل بالطابع الكيفي ، فالوقت لا زمان له لكنه حال تخرج به عن الزمان)[1] وعلى وفق ذلك يمكن عدّ التجربة النفسية للزمن نوعا من صوفنة الزمن ضمن اعتبارات تجعل الذات مركزاً للجوهر الخفي الذي ينظم الكون ، ومن ثم تصبح المعيارية التي ينظر الفرد من خلالها للوجود خاضعة لقناعاته الفردية لان الهامش الذي يحيط بحركة الأشياء يكون من ابتكاره لذلك يرى ارنست ما خان ان (لا زمان قبل الإنسان وساعاته فالزمان هو الذي يوجد في الإنسان وليس الإنسان يوجد في الزمان ، ان المفاهيم ومنها مفهوم الزمان هي من إبداعات الذهن البشري)[2] وهو معنى يكاد يتطابق مع وجهة نظر لايبنتز في كون الزمان جزءاً من التصور الذهني الفردي ، وعلى وفق ذلك يمكن القول ان مفهوم الزمن بدأ فردياً يقاس بمعطيات نفسية لكنه حين انتقل إلى فضاء اجتماعي مشترك صار موضوعياً لاننا قلنا ان الزمن نتاج حركة الوعي والإحساس وهما أثران فرديان يتحركان في ضوء العلاقة الجدلية التي تربط الفرد بالوجود فـ (خصائص الزمان النفسي هي خصائص الوعي ، وخصائص الزمان الطبيعي هي خصائص الساعات الجدارية)[3].

فالإنسان يستقبل الأحداث والوقائع عبر علاقتها الانفعالية مع ذاته لذلك يعترف كويا (ان الذاكرة والعاطفة لهما في الأصل مصدر واحد ، فالزمن هو أساساً عاطفي)[4] وحيث انه منجز انفعالي فانه يواجه تقلباته عبر الذاكرة المنتقاة التي تؤلف حصناً زمانياً قادراً على استدانته والاحتماء في مصداته ،

(١) الزمن بين العلم والفلسفة والأدب :٩٠ .

(٢) الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،د.حسام الالوسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت١٩٨٠ :٥٢ .

(٣) نظام الزمان:٤٦٤ .

(٤) سيكلوجية الزمن :٤٩ .

والزمن في حقيقته بناء ثقافي يحتمي فيه الإنسان من إرهاصات الحركة المستلبة داخل المكان ، كما انه يقوم بتوجيه التفاعلات وتنسيقها بما يتيح له تجاوز الواقع ثقافياً ، وإعادة إنتاج الماهية على وفق شروط تختزل الهزيمة وهو الدور الذي تؤديه الذاكرة فـ(عندما تضعف الذاكرة في شعب من الشعوب فان عاداته وقوانينه الجزائية تصبح قاسية رهيبة ، مرعبة ، يستخدمها لكي يسترجع ذاكرة أفراده الضعفاء وعبيد "العواطف الجياشة" بعض القواعد التي تتطلبها الحياة الاجتماعية)[1] فالذاكرة منجم للزمن النفسي الذي يستعيره الإنسان لمواجهة صرامة التعاقب السلبي الذي يحاصره ، وهي وان كانت استعادة مؤلمة لكنها قادرة على بعث النشوة لان الألم القديم يحوي قيماً قربانية (وصنع الذاكرة لم يكن ممكناً من دون تعرض الإنسان للعذاب والألم والاستشهاد والتضحية ، ومن دون تشوهات وإعاقات كالاخصاء ، وان كل طقوس التضحية والقربان والزهد التي تتميز بها مختلف الديانات ليست في نظر نيتشه إلا إنتاجاً للغريزة التي عثرت في الألم على المقوي الأكثر قوة للذاكرة)[2] فالماضي انتقاء نفسي نواجه به اللحظات المشوهة التي تحاصر الحاضر لان الإنسان لابد له ان يتكئ على معرفة تاريخية يؤسطرها لكي يحتفظ بفاعليتها المقدسة حين يستدينها ويجابه بها الواقع (والمعرفة التاريخية لا يمكن ان تكون إلا معرفة انتقائية تحتفظ ببعض التفاصيل من مقاطع وعناصر الصيرورات التاريخية وتغفل البعض الآخر)[3] ، وحيث ان استدراج الماضي لمواجهة الحاضر يكون حاجة وظيفية فان اكتناز الماضي بتشوهات الهزيمة وعلامات الانكسار يجعل استدعاءه منقوصاً ، الأمر الذي يحتم محاولة إصلاح الماضي لكي يكون أهلاً لتحمل مسؤوليات الاستدعاء وإنعاش الذاكرة ولعل ما يقوم به الشيعة عبر نظرية

---

(١) في سوسيولوجيا الخطاب :٢٦٤ .

(٢) المصدر نفسه:٢٦٤ .

(٣) في سوسيولوجيا الخطاب:١٣٣ .

الرجعة يمثل نوعاً من أنواع التصحيح للزمن الماضي لكي يكون خالياً من شوائب الهزيمة في لحظات الترميم النفسي للزمن الواقعي ومن ثم يشكل استدعاؤها لذة لانها تكون خالية من عيوب التاريخ*.

فالإنسان بحاجة إلى تنقية الذاكرة لكي يستعيدها زمناً صافياً من الهزائم والثغرات الوجدانية فالذاكرة (ليس مجرد عودة حادثة ما كأنما هي صورة باهتة

◆ الرجعة نظرية آمن بها بعض الشيعة ولا تعد ركناً من أركان التشيع لذا فان من لا يؤمن بها لا حرج عليه وتقضي بتحقيق العدل الإلهي على الظالمين والقتلة في الحياة الدنيا (فالرجعة بمعنى عود جماعة قليلة إلى الحياة الدنيوية قبل يوم القيامة ثم موتهم وحشرهم مجدداً يوم القيامة، وهي ليس شيئاً يضاد أصول الإسلام وليس فيه إنكار لأي حكم ضروري وليس القول برجعتهم إلى الدنيا ينفي بعثهم يوم القيامة وكيف لا يكون كذلك وقد أخبر سبحانه عن رجوع جماعة إلى الحياة الدنيا نظير :

١- إحياء جماعة من بني إسرائيل

٢- إحياء قتيل بني إسرائيل ((البقرة ٥٥- ٥٦))

٣- موت ألوف الناس وبعثهم من جديد ((البقرة ٧٢- ٧٣))

٤- بعث عزير بعد مائة عام من موته ((البقرة ٢٥٩))

٥- إحياء الموتى على يد عيسى ((آل عمران ٤٩))

فلو كان الاعتقاد برجوع بعض الناس إلى الدنيا قبل يوم القيامة محالاً فما معنى هذه الآيات الصريحة وقد يظن بعض المستشرقين ان الرجعة تتنافى مع قوله تعالى {وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ }(١) والحقيقة ان بعض علماء الشيعة يفسرون تلك الآية بكونها دليلاً على وجود الرجعة لان الظالم الذي عوقب في الحياة الدنيا على ظلمه لا يرجع وفق الوعد الإلهي النازل في تلك الآية أما الظالمون الذين رحلوا من الدنيا بغير ان ينالوا عدالة السماء على الأرض فحق على الله ان يرجعهم ليروا جزاء عملهم فيها ثم يردون إلى أشد العذاب في الآخرة، ويرجع البعض نظرية الرجعة إلى أصول سنية بقول أبي هريرة ((لما توفي رسول الله قام عمر بن الخطاب فقال ان رجالاً من المنافقين يزعمون ان رسول الله توفي وان رسول الله والله ما مات ولكنه ذهب إلى ربه كما غاب موسى بن عمران عن قومه أربعين ليلة ثم رجع اليهم بعد ان قيل مات والله ليرجعن رسول الله كما رجع موسى)) . (ينظر بحوث في الملل والنحل جعفر السبحاني، مؤسسة النشر الاسلامي بيروت١٤١٦هـ: ٣٦٣/٦- ٣٦٤- ٣٦٥).

أو نسخة من انطباعات سابقة ، ليس التذكر إعادة ، وإنما هو ولادة الماضي من جديد وهذا يعني ضمناً عملية خالقة بناءة فالمعلومات تنظم وتؤلف وتحشد حول مركز فكري)[1] وهو التنقيح الذي يتيح للإنسان ان يصحح أخطاء الماضي لكي يتماهى وشعوره النفسي تجاهه من جهة وللضرورة التي يحيا بها الإنسان في مواجهة الزمن القياسي الصارم الذي لا يملك أدوات تدجينه وهي (ظاهرة أعمق وأشد تركيباً مما يظن ، لانها تعني فعلاً تحويلياً إلى الداخل وتكثيفاً ، تعني تغلغلاً متواصلاً لكل العناصر في حياتنا الماضية)[2] فالإنسان في حالة الهزيمة يستعير بديلاً لزمنه الواقعي من الأزمان النفسية المسترخية في الذاكرة القصية بعد ان يمارس عليها آلية التنقيح ، أما في حالة الزهو والانتصار والقدرة على احتواء الزمن القياسي فانه يترك للتخمين فرصة اقتراح هوامش نفسية لازمانه التي يحيا بها.

فالزمن يمر سريعاً في حالة اللذة والاشتياق لان تلك الظواهر تجعل الإدراك مشتتاً وغير خاضع لآلية المتابعة والتمحيص

البارحة، بينما كنت انا، الملكة، امضّي الوقت

البارحة بينما كنت انا، انانا، امضّي الوقت

امضّي الوقت في الرقص

وفي الغناء طول النهار حتى حلول الليل

انه التحق بي، التحق بي

الملك صديق آن التحق بي

الملك أمسك بيده يدي

اوشوم جالانا قبلني*

أية كذبة سوف أرويها لامي

---

(١) الزمن بين العلم والفلسفة والأدب /٩٦ .

(٢) الزمن بين العلم والفلسفة والأدب:٦٩ .

* اوشوم جالانا هو احد اسماء دموزي (ديوان الاساطير السومرية١/١١٧).

اية كذبة سوف أرويها لامي نينجال

لكن دموزي يجيبها بما كانت تنتظر منه :

سوف ألقنك ما سوف تقولين

سوف ألقنك

سوف ألقنك كيف تكذب النساء

قولي لها صديقتي كانت تمرح معي في الساحة

رقصت حولي على وقع الطبلة

وغنت الأناشيد الأكثر عذوبة

وهكذا أمضيت الوقت أتذوق حلاوة اللذة[١]

فاللذة والرقص والفرح احد الأسباب الجوهرية لاستنزاف الزمن وتحوله من قياسي إلى نفسي فيفقد معياريته التعاقبية وكذا الأمر في الحزن والانتظار فان الزمن يبطئ حتى ليشعر الإنسان ان حركة التوالي فيه فقدت ديناميتها المعهودة لان الإنسان في حالة الحزن والانتظار يتقوقع حول ذاته فيتأجل لليه الادراك لكي ينغمس كلياً في مراقبة الزمن ومتابعة تفاصيله ترقباً لتبدل حركته وهو تقوقع يتيح للحركة القياسية للزمن ان تترهل ، فتورط الانسان في عملية متابعة دقيقة لتفاصيله المتعاقبة وهو الامر الذي يجعل المتابعة فعلا نفسيا ثقيلا ، لذلك يمكن القول ان تجربة الإنسان الفردية مع الزمن هي تجربة باطنية سرية تخضع لمؤثرات الانفعال:

لم يعد النهار غير تحسر

والليل شاغله النحيب

الشهر كله انين

والسنة بكاملها يملؤها الأسى

طوال حياتي أنوح مثل حمامة

وعوضاً عن الإنشاد

---

(١) ديوان الأساطير السومرية : ١١٧/١ .

اصرخ عاليا شكواي ...

الزمن المحدد مر من هذه السنة إلى السنة التالية

وانى حولت وجهي فهناك مصيبة تليها مصيبة[1]

فالإنسان يعيش الزمن بازدواجية مكررة تنحصر في موضوعية الخضوع القياسي للمجموعة من جهة وخصوصية الاستقبال النفسي الفردي لايقاعيته (فالزمن النفسي ليس ثنائي الحركة بل ثلاثيها بالاضافة الى[كذا] إيقاع المدة والسكون الذي يتمثل بحركة النقلة وحركة الاعتماد ، يمكن ان تنعكس حركة النقلة إلى ضدها فيكون بعد الطفرة حسب تعبير سائر المتكلمين ارتداداً إلى الموضوع المطفور منه وذلك هو النكوص)[2] فالواقعة الثقافية التي لا يمكن مواجهتها بأدوات مواجهة واقعية تحتم ترميزها واختراقها بأدوات معرفية ذهنية وهو النكوص الذي تطرقت إليه سابقاً عبر استعارات الذاكرة للازمنة القديمة وتنقيتها.

فالنكوص الذي تلجأ إليه الذاكرة إنما محاولة منها في مواجهة الهزيمة والتوالي الصارم للحركة الأفقية للزمن الموضوعي خاصة إذا كان الإنسان لا يملك أدوات مواجهة الحاضر بثقة معرفية ويستغرق في توجسات المستقبل ، الأمر الذي يجعل من تقديس الماضي نسقاً ضرورياً لكونه الرصيد الذهبي الذي يغطي نكباته ويعيد الهيبة الرمزية لحاضره المزري ولنا في حالة العزلة او محاولات الالغاء القسري شاهدٌ على استغراق الانسان في ماضيه الذي يؤلف جزءا من هويته وماهيته فيستدينه لكي يواجه به تلك العزلة المفروضة ، فالزمن الجاهز هروب منهجي من حتمية الزمن وضروراته وتأجيل ثقافي لإرهاصات الحاضر وحركيته ، وحيث ان الشعور بالعدمية والهزيمة يحتوي كثيراً من الناس فان نكوصهم إلى الزمن السالف بعد تنقيته من شوائب المرحلة والتعمية على ثغراته يمثل حلاً ترقيعياً يمكن من خلاله إعادة نوع من الهيبة الاصطناعية

---

(١) ديوان الأساطير السومرية: ٤٣٣/١- ٤٣٤ .

(٢) المثقفون العرب والتراث :٧١ .

لوجودهم العقيم ، فـ(هيمنة الماضي هي التي تجعل المستقبل يختفي عن الأنظار فإذا بقي الشخص مرتبطاً بالتجربة الماضية فمن الممكن ان تكون له طاقة أقل لتحقيق الأهداف المستقبلية)[1].

وإذْ قلنا ان الانتظار احد مسببات ترهل الزمن وتباطئه فاننا نكون أمام إشكالية مهمة ، فالانتظار فلسفة عقائدية مهمة في الذهنية الرافدينية على الدوام ، والرافديني كائن مستقبلي تاريخيا ، يتحرك لديه الزمن بدينامية قياسية (فالنظر إلى المستقبل هو من صميم إحساس الفرد بالزمن ذلك ان الطبيعة البشرية تشرئب في الأصل للتطلع إلى مشارف الغد حذراً وتحسباً واستبشاراً وتفاؤلاً ، أي ان حياة الفرد في الحاضر موجهة عادة نحو المستقبل الذي يعطيه هدفاً لأفعاله)[2] ، فبطء الزمن يعني انتحار الارادة داخل الزمن وهو ما يتنافى والتطلع للمستقبل الذي كان عقيدة عراقية ثابتة ، وفي ظني ان الانتظار نوعان تتحدد في ضوء نوعيتهما أشكال الزمان المرافقة لهما فهناك انتظار روحاني يقوم على اساس افتراض الحل السماوي في زمن لاحق لا حدّ لحتميته ، فيكون الزمن فيه غير مكتمل ويحتم ترميمه على وفق مبادئ شعورية ، الأمر الذي يجعل علاقة الإنسان المنتظر روحيا ، مع الزمن علاقة تصالح وتكامل حتمي توجبها الضرورة المؤكدة فلا يستغرق في لجة ترهلات التعاقب ، لان الحل الذي ينتظره مصيري ومحتوم يتمم من خلاله أخطاء التاريخ وهو التوكيد الذي يبدد هوامش الزمن المترهل ويجعله طبيعياً (فهو الخشوع والتواضع والرضا بقانون التعاقب والوسائط ، وقانون الفترات المتعارض مع الاكتمال الآني ، انه واقعي ، مقدام ، يكره الابتسار ولا يقطف الثمار الفجة والصبر فيه يعني الصبر على الألم وتحمله لان التحمل هو المعاناة في الزمن)[3] لذلك فان

---

(١) سيكلوجية الزمن :٥٧ .

(٢) المصدر نفسه :٥٨ .

(٣) سيكلوجية الزمن:٢٥ .

المنتظر الروحاني يجد المبررات الكافية لطول الانتظار والتي تجعل من الزمن مساحة للتمحيص والضرورة الغيبية ، لان المسافة مهما تأخرت فالمنقذ المنتظر لدى الرافديني سيجيء في النهاية لذا فان زمن الانتظار يكون لذيذاً ومسترسلاً:

إذا وتروا مدوا إلى واتريهم	**أكفاً عن الاوتار منقبضات**
فلولا الذي أرجوه في اليوم أو غد	**تقطّع قلبي أثرهم حسرات**
خروج إمام لا محالة خارج	**يقوم على اسم الله والبركات**
يميز فينا كل حق وباطل	**ويجزي على النعماء والنقمات**
سأقصر نفسي جاهداً عن جدالهم	**كفاني ما ألقى من العبرات**
فيا نفس طيبي ثم يا نفس ابشري	**فغير بعيد كل ما هو آت[1]**

أما النوع الثاني من الانتظار فهو الانتظار الدنيوي الذي يخلو من الحتمية ويكون مستغرقاً في خيارات الاحتمال ، الأمر الذي يجعل لحظات الانتظار تبدو متثاقلة وبطيئة ، فهو يعيش المستقبل بيقين منقوص ومؤجل لذلك فهو يشعر بالزمن مضخماً بهاجس الفشل والانكسار ومتوجاً بعدم اليقين لذلك فهو (يسعى للقفز فوق الوسائط وتجاوز المراحل ليصل إلى الخاتمة فهو تعيس ولا جدوى منه في ان واحد ، فالمتلهف تعيس لانه لا يكف عن التفكير في (ألم يحن الوقت بعد) ومفرغ من الحاضر ونكهته)[2] فالطالب الذي ينتظر نتائج امتحانه تمر عليه لحظات الانتظار بطيئة وقاسية لانه لم يتوج انتظاره بيقين النجاح ولذة التأكيد كما هو الأمر في الانتظار الروحي وإنما يكون متأرجحاً بين فرضيتي الفشل والنجاح الأمر الذي يجعل انتظاره ثقيلاً.

في تلك الليلة، عنف تلك الليلة

---

(١) ديوان دعبل الخزاعي :٨٦- ٨٧ .

(٢) سيكلوجية الزمن :٢٥ .

تفجر ضدي
انا شخصياً أمام تلك الليلة بدأت ارتجف
أمام عنف تلك الليلة
حرمت على نفسي الخروج
تستولي علي قوة ذلك اليوم
أمام تلك العاصفة الساحقة على فراش نومي
أقف حائرة
على فراش نومي لم يتح
لي خداع نفسي
أمام تلك العاصفة الساحقة طمأنينة فراش نومي
طمأنينة فراش نومي لم تتيسر لي(١)

٣- الزمن الثقافي

يمثل الزمن الثقافي حالة ذهنية انتقالية تنتصف كل المفاهيم الزمانية المتداولة نفسية كانت او موضوعية فهو قياسي واقعي هلامي نفسي يتبلور في ضوء حركة اللاشعور الثقافي وفي ضوء الوعي المدرك أيضاً ، فالزمان الثقافي ليس شيئاً موجوداً بذاته أو محايثاً للأشياء باشتراطاتها الموضوعية وإنما يعني ببساطة إعادة إنتاج الوعي الباطني للإنسان لكي يقيم علاقات بين الأشياء لا تقوم على أساس التوالي المتوقع المتعاقب ضمن ميكانيكية دورية ، وان لم يبتعد عن ذلك أحياناً في التعاقب الوظيفي الذي تنتجه ثقافة البيئة ولايقترب من مجسات الاستقبال النفسي المحض لحركة الاشياء ايضا ، فهو إعادة إنتاج ثقافي يتيح ابتكار آلية لا تخضع للفرز الشامل في متابعة مفهوم التغيير أو الحركة ولا يمكن تمثله بغير نظرية المثاقفة وتدجين العلاقات التجريدية السرية مع الخصائص المعرفية التجريبية الخاصة بطبيعة امكنة محددة (فلكل مجتمع

(١) ديوان الأساطير السومرية :٢/٣٩٦ .

نظامه المعرفي وشروطه الاجتماعية الخاصة التي تتحكم في إنتاج الحقيقة وتوزيعها وتحديد الهيئات الشرعية المؤهلة لتفسيرها وتأويلها والنطق باسمها وتحديد قيمتها)[1] فالذاكرة الثقافية ليست تراثاً أو ارشيفاً من الكلمات الملفوظة والممارسات البليدة وإنما هي أصلٌ ودافعٌ سريٌّ للسلوك وصناعة المنجز الذهني والحضاري للأجيال اللاحقة تتحول معه اللغة من مجرد أداة تداولية إلى خزين جوهري لمنظومة العلاقات والقواعد التي تؤسس لتحولات الهوية ، فاللغة هي الوجه الآخر لوعي الإنسان ، سواء أكان ذلك في منجزها التراثي المعلن أم في مناطق الرماد الثقافي التي تترسب في طبيعة أدائها التعبيري ، فهي امتداد للخصائص السايكلوجية وانعكاس للظروف التاريخية التي تمر بها أية أمة ، وعلى وفق ذلك امكننا رصد شغف الصحراوي بالفتحة في نهاية كلماته تصنيعا للصدى الذي يوجب تفخيم الكلمات وتتويج هوامشه باضافات فونيمية لعل الصدى احد مرتكزاتها وكذا الامر في الضمة التي تطفح بها الكلمات في الاماكن المكتظة لانها توحي بالفخامة والاظهار في حين بقيت الكسرة دليلا على الانكسار في الاماكن السهلية فلاغرو ان نجد معظم سكان جنوب العراق يميلون لاستخدام الكسرة في معظم كلماتهم فضلا عن التصغير الذي يشي بعلاقة تقارب فونيمية مع الكسرة لان المكان يوجب الشعور بالانكسار والضعة والرغبة في رثاء الذات التي تمثلها ياء النسب المكسورة عادة ، فاللغة تتيح للاستذكار ان يتحرك في مسافات معلنة لتكون (استرجاعاً للوجود من حيث هو اختلاف انطلوجي ، من حيث هو اختلاف منسي ونسيان للاختلاف... على هذا يعلق هايدجر ان قانون الحوار مع التراث التاريخي بالنسبة الينا هو ذاته بالنسبة لهيجل من حيث ان الأمر يتعلق ببلوغ الفكر الماضي في دقته وقوته ، إلا اننا لا نبحث عن تلك الدقة فيما فكر فيه المفكرون وإنما فيما لم يفكروا فيه ، في الّلا مفكر فيه ذلك الّلا مفكر الذي يستقي فيه

---

(١) في سوسيولوجيا الخطاب :١٧٧ .

المفكر ماهيته)[1] ويدون اللغة واستبطان المساحات البيضاء التي تختزنها انساقها لا يمكننا الوصول إلى اللا مفكر فيه ، فملحمة كلكامش ليست مجرد مغامرة ملك رافديني من أجل الخلود حيث ان قراءة مناطق الرماد الثقافي التي يضمرها النص تصل بنا إلى معرفة لا نهائية من علاقات المعنى وأنماط التفكير التي تؤلف جوهراً قياسياً متحولاً للذهنية الرافدينية

قال اوتونيشتم

ان الموت قاس لا يرحم

هل بنينا بيتا يقوم إلى الأبد

وهل ختمنا عقداً يدوم إلى الأبد

وهل يقتسم الأخوة ميراثهم ليبقى إلى آخر الدهر

وهل تبقى البغضاء في الأرض إلى الأبد

وهل يرتفع النهر ويأتي بالفيضان على الدوام[2]

فحيث ان الأسطورة خميرة ثقافية تزحف على الذاكرة الجماعية باستمرار فان الأسئلة العديدة التي حفلت بها ملحمة كلكامش حفرت في الذهنية العراقية علامات فارقة لعل من أهمها اللا مبالاة والتوق نحو الجدل ، فالعراقي بطبيعته كائن جدلي * أما لا مبالاته فإنما نشأت نتيجة طغيان الطبيعة وعدم استقرار الرخاء الاقتصادي لديه (فلو عاد العراقي القديم للحياة لما اضطرب كثيراً لمرأى آثاره وهي حطام لانه كان دائماً يعرف معرفة عميقة بان الإنسان أيامه معدودة ومهما صنع

---

(١) اسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقيا / ٤٤ .

(٢) ملحمة كلكامش / ١٧٠ .

* يعد هوس العراقي بالأسئلة نتيجة معقولة لآلية الجدل التي اتخذها على الدوام فلسفة لوجوده ويروي البخاري في صحيحه نقلاً عن ابن أبي نعم انه كان شاهداً لابن عمر حين سأله رجل عن دم البعوض حرام هو فقال متململاً ممن انت فقال من العراق فصرخ انظروا لهذا الرجل يسألني عن دم البعوض وقد قتلوا ابن النبي، وقال ابن عمر أيضاً أهل الحجاز أسرع الناس إلى الفتنة وأهل الشام أطوع الناس لمخلوق في معصية الخالق وأهل العراق أسأل الناس عن صغيرة وأركبهم للكبيرة يسألون قتل جرادة وقد قتلوا ابن بنت نبيهم.(ينظر صحيح البخاري ٥/ ٢٢٣٤) .

فما هو إلا ريح تهب... ففي العراق لا تضبط الطبيعة نفسها ، انها ببطشها تتحكم بمشيئة الإنسان وتدفعه للشعور بتفاهته إزاءها)[1].

والزمن الثقافي زمن استبدالي يقوم مقام الزمن الحقيقي يُنتَج عبر سلسلة التدخلات والاستبدالات التي تقوم بها انساق الثقافة ووعيها المعرفي فتعيد إنتاج وترتيب الزمن بعيداً عن شروطه الطبيعية ، وإذا كان الزمن النفسي يقوم على أساس التلقي الانفعالي لحركة الأشياء والوقائع ، فان الزمن الثقافي وان بدا زمناً تخيلياً مرتبطاً بالنظام الوجداني إلا انه يصدر عن وعي وإدراك يخلخل العلاقة الفيزيائية للزمن ويتجاوز مفارقاتها الانفعالية.

وإذا كان الزمن الموضوعي متصلاً ، يسير بلا توقف أو انقطاع مستشرفاً المستقبل ، في حركة مستمرة لا تعود إلى الوراء بخط مستقيم تكوّنه النقاط المتعاقبة لمسيرة الوقائع التاريخية ، فان الزمن الثقافي يظهر في شكل شذرات منعزلة تمتاز بالانتقال المفاجئ بين الأحداث تبعاً لضرورات الذاكرة أو البعد المعرفي للحدث المستعار ، وبما يتيح للنص الثقافي ان يعيد إنتاج الزمن على وفق مستويات خاصة لا تخضع للمنهج التصاعدي السيال الذي يمتاز به الزمن الموضوعي ، فلا غرو ان يتحرك الزمن الثقافي في غالب الأحيان في نص مكتوب ليكون زمناً خاصاً بالنص ، لان النص يخضع لزمنية مبتكرة يتوازى فيها القياسي والهلامي فهو زمان متمثل و(في الزمان الواقعي يكون للحظة الحاضرة وضع أونطيقي مميز على الماضي الذي ذهب ولن يعود ، وعلى المستقبل الذي لم يأت بعد ، أما في الزمان المتمثل فيكون الماضي والحاضر والمستقبل بمثابة لحظات يرسمها نظام ترتيب الأحداث المتمثلة في العمل الأدبي)[2]* ، وعلى الرغم من ان ذلك الزمان المتمثّل يتمدد في سقف قياسي

---

(١) ماقبل الفلسفة:١٤٥- ١٤٦

(٢) الزمن النوعي واشكاليات النوع السردي،هيثم الحاج علي دار الانتشار العربي بيروت٢٠٠٨ :٣٦ .

◆ الاونطيقي هو الموجود وامتلاؤه وحضوره وهمومه وآلامه واغترابه، وإذا كانت=

دائم لكنه يتطلع دوماً إلى تجاوزه ، وصناعة فضاء مواز لحركة الواقع التراتبية ، وهو وان ظل ملتصقاً بحركة وعي وإرادة ثابتتين إلا انه يسعى للتملص من ذلك عبر خيارات اللغة التي تسعى في الأساس إلى بناء زمن لا معالم له ليكون زمناً للنص فهو منظومة من التجانس والتضاد المعرفيتين يحتمان فضاءً تقويمياً يؤلف نوعاً من الهاجس الوسط الذي يربط عناصر الواقع المعرفي واستيعاب تناقضاتها ، فتتبدى آليات فعل الزمن الثقافي في فرص الاستيعاب الثقافي للظاهرة المعرفية (أي ان الزمن الثقافي هو الذي يحدد طبيعة ارتباط القيمة المعرفية مع لحظتها الاجتماعية (الانا) ومع عناصر التأصيل)[1] فسلطة المعرفة تكون هي المهيمنة في انساق الزمن الثقافي لانها تكون معنية ببيان المعايير التي تفصل بين زمن الارهاص الاجتماعي الذي يبرزه النص وبين زمن الخمول التاريخي الملاصق للهوامش السرية للنص عادة ،فيكون النص حينئذ نقطة تلاق مصيرية بين عناصر الذاكرة الكاملة ، وفي ذات الوقت يكون حاضنة للزمن المرتبط بشبكة القيم والمكونات الثقافية التي تنظم العلامات السايكلوجية الفارقة لكل شعب وتفعل الوعي الجماعي في انساق ثابتة ، فالزمن الثقافي (حالة مركبة تواشجية ، نسيج تترابط خطوطه وخيوطه عضويا بحيث يستحيل تفكيك عناصره إلا اشتراطاً ، وبغرض القراءة التعليلية)[2] فاللاشعور الجماعي يتعبأ عادة بأحداث لا زمانَ لها تؤلف منظومة إيقاعية مهيمنة على التيار الوجداني للإنسان يستقدمها النص عارية من عناصر التشكيل الزماني ليؤطرها بزمان مغاير يختص به النص ذاته ولا ينتسب بشروطه الواقعية إلى عصر محدد لانه خليط ثقافي مرن ، فهو زمن لا يقاس

=الانطولوجيا معنية بالوجود المحض فان الاونطيقيا معنية بمفارقاته (المعجم الفلسفي، مراد وهبه:١١٠_١١١)

(١) قمصان الزمن :١٧ .

(٢) المصدر نفسه:٢٥ .

ولا يؤرخ ، وليس معنياً بتعاقب السنين وتواليها القياسي ، لانه يؤسس لتعاقب آخر ينتمي للاقتراح ويتماهى مع الزمن المقدس في قوة يقينه رغم الهشاشة التي يصطبغها الحضور القياسي للزمن الموضوعي فيه لكونه منظماً لآليات السرد داخل النص فهو تهجين لماهية الزمن وحركة تجلٍ باطنية يصوغها الوعي الثقافي الذي يعمد عادة إلى اختراق الامتداد داخل النص بغية تفكيك انقطاعاته وتمفصلاته وإعادته ثانية في كينونة جديدة فـ(نحن نتابع مصير زمن متصور يتحول إلى زمن يعاد تصويره من خلال وساطة زمن مصوغ صوريا)[1].

فهو اذن الزمان المفقود الذي تعيد تصنيعه الثقافة على وفق أسس تقريبية متخيلة ويحتم التنقل بين مرجعيتين مختلفتين للزمن : واحدة تتأسس في الذاكرة بوصفها حقيقة مؤثلة والأخرى تتأسس بالمخيلة بوصفها حقيقة ناقصة (وعلى هذا النحو يعرف اوغسطين الزمان بانه انتفاخ الروح ،فهو يجمع في مقابلة دائمة بين الطبيعة المتحولة للحاضر الإنساني وثبات الحاضر الإلهي الذي يضم الماضي والحاضر والمستقبل في وحدة نظر وفعل خلاق)[2] .

ويربط الدكتور محمد عابد الجابري الزمن الثقافي بزمن اللاشعور بقوله (ان اللاشعور لا تاريخ له لانه بطبيعته لا يعترف بالزمن الطبيعي ولنقل انه له زمنه الخاص الذي يختلف تماماً عن الزمن الشعوري ، زمن اليقظة والوعي ، ان زمن اللاشعور هو أشبه ما يكون بزمن الحلم ، فهو لا يعترف بالمسافات الزمانية والمكانية ولا بقانون السابق واللاحق ، قانون السببية ومثل ذلك الزمن الثقافي ، وأيضاً زمن بنية العقل المنتمي إلى ثقافة ما فهو لا يلحقه التغيير بنفس الوتائر التي يتغير بها الزمن الاجتماعي والعاطفي)[3] فالنص ذاكرة تنقل للأجيال

---

(١) الوجود الزمان السرد.بول ريكور ترجمة سعيد الغانمي المركز الثقافي العربي بيروت١٩٩٩ط١ :٨٤ .

(٢) المصدر نفسه :٥٣ .

(٣) تكوين العقل العربي :٤١ .

نمطية ذهنية قابلة للتقمص والتحول بعيداً عن شروط تكونّها الأمر الذي يجعل الزمن فيه متحولاً رغم سهولة رصده (فالزمن الثقافي اذن مثله مثل زمن اللاشعور ، زمن متداخل متموج يمتد على شكل لولبي الشيء الذي يجعل مراحل ثقافية مختلفة تتعايش في نفس الفكر ، وبالتالي [كذا] نفس البنية العقلية ، كما تتعايش في غياهب اللاشعور النفسي الرغبات المكبوتة الراجعة إلى ازمنة نفسية وعقلية وبيولوجية مختلفة)[1] فاستحضار حقائق الثقافة الأولى بوصفها ايقونات نهائية ثابتة ، لا يمكن دحضها لمجرد عدم مواءمتها لشروط الحاضر معرفياً ، وهو الأمر الذي يجعل الإنسان أسيراً للحظته المصطنعة فيستغرق ثقافياً في اللحظة المغادرة بوصفها حاضراً أبدياً يستدرجه مرة أخرى إلى الوجود فيعيش القديم بوصفه جديداً لابد منه ، ويرى في الوقت ذاته حاضره بوصفه تشويهاً غير مبرر للقديم المقدس فيسعى لقمعه ومصادرته ولعل الفكر السلفي يمثل خير مثال على هذا الاستدعاء الثقافي للزمن المنقضي ، كما اننا يمكن ان نعد استغراق الرافديني في طقوس عيد الخليقة وتجليات ذلك المتوارثة في عيد الخليقة المندائي تمثل توقاً ثقافياً لإعادة تمثل الزمن الأول على الرغم من عدم إيمانه بعودته:

فلتبقى هذه الأسماء مذكورة، وليعلّمها الأول
فليتأمل فيها الحكيم والعارف
فليرددها الاب وليعلّمها لابنائه
فلتكن آذان الراعي وصاحب القطيع مفتوحة لها
فليبتهج الإنسان بمردوك – انليل – الإلهة
حتى تثمر أرضه وتطيب له
معتمدة كلمته، لا يتغير أمره
ما من إله، مهما بلغ، يستطيع ان يغير كلمة فمه

---

(١) تكوين العقل العربي:٤٠ .

يتطلع إلى الأمام، ولا يدير رقبته

حين يكون مغيظا، فما من إله يتحمل سخطه

قلبه لا يسبر غوره، شفيق فكره

الخطاء والأثيم بغيضان عنده

الوصايا التي تكلم بها شخص قديم أمامه[١]

فالوصايا قيم ثقافية يجب تكرار إنتاجها وإعادة تمثيلها ليس بوصفها عودة بدائية للزمن الأول وإنما بكونها منجزاً وتجربة تنمو في تفاصيلها عملية الاستيعاب الرمزي للإنسان ففي الثقافة (ليس الزمن مدة تعدها الحركة وحسب ، بل هو كذلك مدة يعدها السكون)[٢] فالعلاقة بين الزمن والثقافة علاقة تساوق وقرابة اتصال معرفية من حيث انهما معاً تجسيد للوعي ، فالثقافة مغامرة انطلوجية يلج من خلالها المثقف الرائي إلى فضاء متعدد الأبعاد لكي يمارس لعبة تشكيل الكينونة لديه على وفق شروط زمانية خاضعة لأنظمة تاريخية تعيد صياغة التمثلات الواقعية ضمن انساق تستكنه جوهرها على شروط وظيفية ، فهي أداة تجريب تعيد صقل عناصر الوجود في أبعاد معرفية وحدسية تأويلية ، لا تقدم اليقين طازجاً لكنها تكتسح مساحات العتمة ، فالثقافة في ابسط تعريفاتها منظومة تنسف التأويل العرفي للوجود وتصوغ ماهية تجريدية له ، لذلك فهي لا تتحرك إلا ضمن إرهاصات التحول الزماني وكذلك الزمن لا يمكن إدراكه بغير تدخلات الثقافة وشروطها وهي علاقة لا منطقية حتماً لانها تخضع لابتزازات المجاورة وفخاخ التأويل على (ان التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير ، فهناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكير لا منطقي وما قبل منطقي)[٣] لان الخطاب الثقافي خطاب إقناع يعمد

---

(١) سفر التكوين البابلي، الكسندر هايدل ترجمة سعيد الغانمي دار الجمل٢٠٠٧ط١ :٩٠.

(٢) تكوين العقل العربي :٤١ .

(٣) المثقفون العرب والتراث :١٣٦ .

إلى استعارة محاور عديدة من الازمان لبلوغ غايته فيعيش الزمن داخل الخطاب الثقافي في تحولات متعددة على عكس الخطاب الأسطوري الذي يمارس سلطة الإخضاع والتسليم ،فلا يبدو الزمن فيه مرصوداً بل يظل على الدوام هلامياً.

من جانب آخر هناك نوع آخر من الزمن الثقافي يخضع لمعيارية الوعي والإدراك الحسيين فهو ثمرة علاقة الإنسان وظيفياً مع البيئة التي تحتويه ،ونتاج مركزي واعٍ للعلاقة الثقافية التي تجمع الانسان ببيئته ، فإذا كان قياس الزمن الموضوعي عادة يُقرر على ضوء حركة الشمس أو القمر فان العقل العراقي القديم فضلا عن اختراعه للتقويم الموضوعي للزمن فقد اخترع ايضا تقويما ثقافيا يستمد مقوماته من علاقة الانسان بالطبيعة وضروراتها ،لذلك فانه تعامل مع الزمن بحساسية بيئية زراعية فأنتج تقويماً خاصاً به لا يتّبع فيه حركة الشمس أو القمر وانما يتبع الضرورة وتبدلات المناخ الزراعية ، الأمر الذي جعله يرتب تقويمه السنوي تبعاً لظروف الإنتاج الزراعي وبدقة غريبة وفي ما يلي نبرز ما سمي بتقويم المعدان وهو التقويم الذي تناقلته الذاكرة العراقية إلى الآن :

بداية الزمن بالميلادي	نهاية الزمن بالميلادي	مدته	اسمه وتفاصيله
٣/٩	٤/٣	٢٥يوم	غياب سهيل (وهو أول فصل الربيع عندهم ويهتمون به لكثرة وقوع زراعتهم فيه وأكثر حسابهم عليه .. ويقولون في المدة التي مابين مغيب الثريا وطلوعها تغيب الثريا على جديس شعير وتطلع على جديس دخن وتكثر فيه هبوب الرياح الهوجاء والعواصف

(١) من تقويم ومواسم عشائر بطائح الغراف ((تقويم المعدان)) لغة العرب : ٥٠٨/٧ السنة السادسة . وهنا يجب ان لااغفل المعلومات القيمة في حساب ذلك التقويم التي قدمها لي الاستاذ علي لملوم الركابي والشيخ صابر خلف السعيدي من سكان اهوار الدواية وكذلك الشيخ عبدالحميد عبدالامام الاسدي من اهالي الجبايش والاستاذ عبدالسادة عبدالحسن الطعيسي حيث قاموا باسداء النصح والارشاد والتمحيص في ذلك.

			القاصعة والأمطار الفجائية)[1]
٤/٣	٤/٢٨	٢٥يوم	غياب الثريا (ويقولون في اليوم الثالث من نيسان كرين ملاش أخذ منجلك وانحاش)[1]
٤/٢٨	٥/٢٣	٢٥	طلوع الثريا
٥/٢٣	٦/٧	١٥يوم	التوبيع وهذه التسعين يوماً تسمى لديهم الصيف ويسمى أيضاً غياب النجم
٦/٧	٧/٢	٢٥يوم	طلوع الميزان
٧/٢	٧/٢٧	٢٥يوم	طلوع الشعلة ((نجمة جميلة))
٧/٢٧	٨/١١	١٥يوم	طلوع البرازم ((البرازخ)) نجمتان تحت الشعلة
٨/١١	٩/٥	٢٥يوم	طلوع سهيل نجم يتلون يخرج جنوباً وتسمى هذه التسعين يوماً لديهم القيظ وتسمى أيضاً بارح وهو اسم اكدي يعني (الاضطراب والثورة)[2]
٩/٥	١٠/٢٠	٤٥يوم	الخريف
١٠/٢٠	١٢/٤	٤٥يوم	ويسمى الربيع الشتوي إذا نزل به المطر حيث توسم الأرض وتسمى هذه التسعين يوماً الخريف
١٢/٤	١/١٣	٤٠يوم	(المربعانية أو المشهاب أو الجلة الكبيرة ومدتها اربعون يوماً)[3] وتسمى أيضاً الخريسة لعدم ظهور الحشرات فيها يتخللها اعتباراً من ١٢/١١ جويريد البارد (والمربعانية بفتح الميم والباء والعين منسوبة إلى ((مربعا)) الارامية ومعناها المربع أي ذو أربع عشرات أو ذو اربعين يوماً

ذلك.

(١) المكان نفسه : ٥٠٨/٧.

(٢) قاموس اللغة الاكدية – العربية :٨٢ .

(٣) لغة العرب : ٥٠٧/٧ .

			والرّجلة بجيم مثلثة فارسية معناها أربعون يوماً)[1] والجلة جلتان صغيرة وكبيرة،ومن المقولات التي يتداولونها على تلك الأيام (في اليوم الحادي عشر من كانون الأول يقولون على سبيل المثال كرين حادش الشتا بالش ويقولون في اليوم التاسع من كانون الثاني كرين تاسع منين ما هب الهوا لاسع)[2]
١/١٣	٢/٤		الازرق وهو برد قارس (كناية عن شدة البرد لان البرد الشديد يجعل لون البشرة أزرق وفي هذه الأيام لا يدخل الجاموس في المياه مطلقاً مع ان هذا الحيوان لا يفارقها ليلاً ولا نهاراً)[3] ويقسمونه على ثلاثة أسابيع أسبوع المحرجات ((يحترق الزرع من البرد)) وأسبوع المخرجات ((إذا كسرت الغصن من الشجرة تلاحظ ترطبه)) وأسبوع المورجات ((يورق النبات)) وقد قالوا ان المحرجات ستة يسحبون للأسفل وواحد يرفع أما في المخرجات فواحد يسحب الزرع للأسفل وستة يجرونه للأعلى كناية على سرعة النمو في ستة ايام وضموره في يوم واحد فقط
٢/٤	٢/١٩	١٥يوم	شباط الشتوي ويعلقون عليه (اشبّط وألبّط وأيام الصيف تغلبني) (ويقولون في اليوم السابع من شباط كرين سابع امجيّع وشابع)[4]
٢/١٩	٣/٧	١٥يوم	شباط الصيفي

(١) المكان نفسه: ٥٠٧/٧ .

(٢) المكان نفسه: ٥٠٧/٧ .

(٣) لغة العرب: ٥٠٧/٧ .

(٤) المصدر نفسه: ٥٠٨/٧.

٣/٧	٣/٩	يومان	وقد يتلاشى يوم منه في حالة السنة الكبيسة ويضاف الاخر الى ايام الشتاء ولكن في الحالة الاعتيادية فان تلكما اليومين يضافان الى احد عشر يوماً من غياب سهيل فيسمى آذار ينتهي في ليلة ٣/٢١ ويقولون عنه (آذار يطلع السنبل من الأحجار..ويقول سائر العراقيين في هذا المعنى آذار يطلع النخل مثل اذان الفار)[١] كناية عن تداخله مع موسم الربيع.

وفضلاً عن هذا التقسيم الوظيفي الذي انتجته الثقافة وعلاقاتها مع البيئة فان العراقيين بعد ان هيمن عليهم الاعراب وفرضوا تقويمهم الإسلامي عمدوا إلى اختراق تلك المنظومة المفروضة والمهيمنة عبر افتراض تسميات جديدة للأشهر الإسلامية تتماهى وطبيعة انتمائهم وتشكل نوعا من الاستقلالية النوعية التي تتيح لتمايزهم ان يظل متقدا عن باقي العرب المستوطنين في اراضيهم (فيسمون شهر المحرم عاشور وشهر رجب زيارة لانه في هذا الشهر تكثر زيارات مراقد الأئمة الاثني عشر علي بن أبي طالب(ع) وأولاده ويسمون شهر شعبان كصيّر ((أي قصير بالتصغير)) لانه على زعمهم يسرع في جريه ... ويسمون شهر شوال فطر أول لانه فيه يفطر الناس ويسمون ذي القعدة فطر ثاني ويسمون شهر ذي الحجة ضحية لان يكثر فيه نحر الأضاحي)[٢] وهي آلية توحي بالرغبة في التملص من هيمنة الثقافة الوافدة على الرغم من إيمانهم بعقائدها أو مثال حي على روح المعارضة المتأصلة في الذات العراقية التي تأبى الانصياع لشروط ثقافية أخرى وتواجهها من خلال آلية عرقنة منجزها المفروض واصطباغه بخصوصية لا يمكن قهرها.

(١) المكان نفسه:٧/ ٥٠٨.

(٢) لغة العرب: ٧/٥١٠ .

الزمن المتخيل

إذا كان الزمان الواقعي يتحرك بخط مستقيم تعاقبي فان الزمن المتخيل يسير بخطٍ منحنٍ دائري يقتطع من الديمومة عادة لكي يُحتفل بانتمائه إلى أصل مقدس لذلك فهو لا يخضع لشروط قياسية في بيان ماهيته ويظل على الدوام كمياً منتخباً مفرغاً من صفته التاريخية المتوالية لانه يجعل الأشياء عارية في انتمائها للتواتر المتعاقب ،ومتصلة الى أصل غيبي لذلك تبدو مستخلصة ومجتزأة وهلامية غير خاضعة لمعيارية الرصد المتتابع لكونها تفترض انتماءها إلى أصل مبهم (فالزمن الميثولوجي والميثي والملحمي يشكل بتداخل عناصره الثلاثة الاحداثيات المعرفية التي يتموضع فيها عنصر الأولية... ومع فعل الزمن الاجتماعي تحت تأثير السيكولوجية الجمعية تتموضع علامات الزمن الثقافي القابل لتكوين منظومة معرفية نقدية يتأسس عليها الزمن الارهاصي ويتم ذلك خارج فعل الزمن الميقاتي الدوري)[1] والزمن المتخيل زمن لا يمكن متابعة جذوره المتوالية لانه خارج على سياقات التعاقب الدوري في تأسيس ماهيته ، وينتمي في خصائصه المعرفية إلى أصل لا يمكن الإحاطة به ، لكنه تزامن يكفي لكي يكون نقطة تلاق واشتراك حميمي لجماعة ما يخرجون من خلالها من أسار الزمن الميقاتي ، فالزمن المتخيل زمن احتفالي عادة لا ملامح له لذلك لا يمكن استقراؤه على وفق منهجية

---

(١) قمصان الزمن :١٣ .

دياكرونية فهو على الدوام سياق سانكروني*.

والزمن المتخيل زمن مقتطع من سياق الزمن الميقاتي لكنه ينفصل عنه بتعاقبية الاخير، فهو زمن مستقل لا معالم قياسية له ولا يمكن عدّه خاضعاً لمنظومة التواتر الموضوعي للزمن فعناصره تتسرب في اللا زمن الاجتماعي لكونه جزءاً من إرهاصات ذاكرة غير ممنهجة الأمر الذي يجعله جزءاً من ضرورات الخيال الشعبي والثقافي لأية مجموعة (فالمعنى الاجتماعي للزمن يؤثر بعمق في مكانة الذات وقيمتها ولو قيست قيمة الزمن بما ينتج ويستهلك، ولو تصورنا حياة الفرد على انها ليست سوى تراكم من لحظات الزمن المقيدة اجتماعياً لتهددت مكانة الذات بشكل ظاهر)[1] ومكانة الذات هنا تعني ان تكون بؤرة للتلاقي ولنقل الجينات المعرفية لتلك المجموعة في شكل شفرات ثقافية مضمخة برماد مقدس، لذلك فان الزمن الذي يصهر ذلك لابد له ان يكون قيمياً ومتعالياً خالياً من شوائب التقسيمات النسبية التي تجعل الذات مفلسة من انتماءاتها السرية (فالزمان خلال تحديداته المتعالية يحدد نظام الطبيعة لكن الزمان بدوره يتحدد ببناء النظام البديهي للطبيعة وبهذا المعنى نستطيع ان نتحدث عن تحديد متبادل للنظام البديهي المكون لانطولوجيا الطبيعة ونظام تحديد الزمان)[2] فالزمان لا يتحدد بوصفه نظاماً متعاقباً من المواقيت المكررة إلا في إطار المعارف العرفية، إلا ان الإنسان يتوق دوماً إلى الاستغراق في معارفه الباطنية التي تنفلت من مدار الحركة المتوالية إلى أفلاك الحركة الهلامية التي لا تكبلها شروط أو يستبيحها امتداد وجودي خاضع لأزمنة تجريبية.

◆ الدياكرونية تعني استنطاق الزمن في ضوء حركته المتوالية الكمية في حين تعني السانكرونية اجتزاء مرحلة زمانية مقتطعة من سياقها التاريخي وقرائتها بشروط منفصلة (معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية:٣٠٥).

(١) الزمن في الأدب :١٢٤.

(٢) الزمان والسرد.بول ريكور ترجمة سعيد الغانمي دار الكتاب الجديد المتحدة٢٠٠٦ط١ : ٧٧/٣.

والحقيقة التي لا يمكن تجاوزها ان الإنسان اخترع ازمانه المتخيلة واسطرها في حدود ثابتة قبل ان تتحول تلك الأسطورة إلى تقديس لكي تتوحد ماهيته من خلالها فالزمن المقدس الاسطوري عادة منصة لترميم الذات الجمعية في سياق لايمكن رصده ، ولعل الفيصل مابين الزمن الأسطوري والزمن المقدس يكمن في ان الزمن الأسطوري زمن تفسيري يواكب الحركة المعرفية والثقافية الأولى للإنسان ويغلف معارفه البدائية بنظام سردي تهيمن عليه سلطة الزمن الأسطوري ولكن ذلك الزمن نفسه حين يكون احتفالياً دورياً ، يخرج من مسارات التفسير إلى مسارات تشكيل الهوية الفارقة لكي يصبح زمناً مقدساً ، في حين ظل الزمن المقدس جوابا مغلقا ومصيرا ثابتا ، يقدم لاتباعه فرصة الانضواء تحت هامش زماني يتاسس الى اصل غيبي ، وبذا يمكن ان نجد اكثر من تفسير اسطوري لظاهرة ما في عدة نصوص اسطورية متنوعة ، لكننا لن نجد اكثر من اتفاق واحد على زمن الارتباط المصيري المقدس وان تعددت اسماؤه وتفسيرات نشوئه ، وعلى وفق تلك الجدلية فقد قسمت الزمن المتخيل على زمن أسطوري وزمن مقدس.

١- الزمن الأسطوري

الزمن الأسطوري هو الزمن الذي يتحرك بغير خصائص بيانية ترصده في حركة ثابتة ، فهو اللا زمن الذي ينتمي للبدايات الاولى لذلك فان بوصلته تتحرك نحو الماضي دوماً ، وما الحاضر فيه إلا استنساخٌ مكررٌ لأصل ماضوي (فالزمان الدنيوي يتوقف عن جريانه لمجرد بدء الاحتفال الديني الطقسي ، وعندها يبدأ زمان العبادات ، زمان المقدسات)[1] والزمان الأسطوري فضاء خارج على سلطة الزمن الدنيوي وان كان جزءاً منه ، فالأسطورة عادة تستلزم أحداث قطيعة مع الزمان الذي يعمل على تشيؤ الأشياء الواقعة تحت أنظمته ، لذا فان تملص الأسطورة من هاجس الزمن يجعل صيرورتها متوقفة و يتيح لها

---

(١) الأساطير والأحلام والاسرار :٢٣٨ .

الانتماء إلى أصل لا يمكن الإحاطة بتفاصيله وعلى وفق ذلك فنحن (نعي التاريخ ولا نعي الأسطورة ، لان الأسطورة منحت النماذج الأصلية التي تتحرك في اللاوعي الجمعي فلا نهتم به لاننا ننكر فاعليته ، بينما يأخذ التاريخ وأبطاله مساحة واسعة من الوعي البشري لان حوادثه واقعية تمّ تدوينها وسردها)[1] فقد عمد الإنسان في بواكير وعيه إلى تدوين أحداثه في نصوص تخلو من الزمن المرصود لانه كان معنياً بترصين وعيه بأصول لا تخضع لمعيارية محاكَمة (فالأساطير نشأت لغاية ضرورية أصلها قد دفن في باطن التاريخ وضاع ، وقد يستطيع الوعي ان يعارضها بين حين وآخر ولكنه لا يستطيع إيقافها نهائياً أو منعها منعاً باتاً)[2].

والزمن الأسطوري ليس علاقة سكونية تحتفل بالمبهم فقط وإنما هو برهان وجداني قادر على احتواء نكبات الزمن الميقاتي فالإنسان اخترع الزمن الأسطوري لكي يتسنى له الخروج على نسقية الزمن الخطي الذي يربط وجود الإنسان إلى قطبية ثابتة تتأرجح بين أصول ثلاثة ، و الزمن الأسطوري زمن ماضوي يتيح للإنسان ان يتحرك بعيداً عن صرامة الرصد القياسي للزمن لذلك فان الزمن الأسطوري يمثل زمن الحلم الذي يخرج الإنسان من جدلية التوالي المفرغ ، ففي الأسطورة إيحاء ضمني بان الأحداث حرة في فلك الزمان ، أو انها تنتمي إلى زمن وهمي يمد جذوره نحو المستقبل المفترض أو الماضي الذهبي وانه ليس أكثر من تحرر مؤقت للإنسان من سطوة الأنظمة الزمانية لذلك فانه سيعيش الانتقال الخيالي عن صفات الزمن الكرونولوجي إلى فضاء الزمن الحر حيث (ان التزامن بين اللحظة الميطيقية* واللحظة الراهنة ينطوي

---

(١) العقل في المجتمع العراقي :١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه:١٨٩ .

◆ الزمان الميطيقي هو زمان فوق بشري يدعي الانتماء إلى الأصول الأولى فهو زمان قوي غير محدد ومفتوح الاحتمالات واللحظة الميطيقية هي تلك اللحظة التي بدأ بها العالم(ينظر المصدر نفسه:١٣٩) .

على فكرة إلغاء للزمن الدنيوي ، مثلما ينطوي على إعادة خلق مستمرة للعالم)[1].

والزمن الاسطوري زمن دائري يقوم على أساس النظر إلى الزمن بوصفه دائرة مغلقة على نفسها تتكرر فيه الأحداث وتتعاقب دورياً فالبداية والنهاية يلتقيان فيه دوماً ، ولعل ترويج مقولة ان التاريخ يعيد نفسه في الايديولوجيات الثيوقراطية* دليل واضح على قيمة الحركة الدائرية في تلك الايديولوجيات (فعلاقة الأبدية بالزمن ليست علاقة أفقية إذ لا توجد قبل الزمان ولا بعده وإنما هي عمودية ، بل يمكن ان نقول ان أجسادنا في الزمان وأرواحنا في الأبدية)[2] ، وعلاقة الزمن الأسطوري بالأبدية علاقة تأصيل تمنحه قدرات التمويه والمخاتلة التي تجعله بعيداً عن الرصد أو المحاكمة ، فالزمن الأسطوري يتحرك بخط منحني يعود بالإنسان دائرياً نحو نقطة البدء لكي ينطلق منها إلى بداية جديدة ، على ان البدء الدوري عند الانسان الرافديني لم يكن يعني تكراراً دورياً للنهايات المحتملة وبما يؤدي الى دورة حياة جديدة مكررة ،وإنما كان الاحتفال بها يؤلف نوعاً من تأثيث الذاكرة ، فالزمن لا يعود للوراء في الفكر الرافديني أبداً ولو كان زمناً أسطورياً مقدساً ، وإنما يستحضر ذلك الزمن الدوري رمزياً في مناسبات محددة لكي يكون محطة لتفريغ الذنوب ومحو الآثام ، فتتطهر النفس عبر التقائها بذلك الزمن المقتطع من ديمومة مبهمة ، في وقت ظلت فكرة العود الأبدي فاعلة لدى الشعوب الأخرى الامر الذي جعل الزمان لديهم يتعبأ بهاجس النهاية المكررة وضرورة التهيؤ للفناء في عيد رأس السنة ، واذا كانت معظم العقائد والفلسفات الاخرى جعلت نهاية السنة

---

(١) أسطورة العود الأبدي :١٤٢.

* الثيوقراطية هي الايديولوجيا الدينية او النظام السياسي المستمد قوته وهيمنته من سلطان الهي غيبي (المعجم الفلسفي، مراد وهبة:٢٣١)

(٢)الزمن بين الفلسفة والعلم:٦٨.

محطة للتطهير والاغتسال من ذنوب ماسبق فان احتفال العراقي بتلك الدلالات التطهيرية في بداية السنة العراقية القديمة تقدم مايؤهل افتراضه شغفا دنيويا لديه لايعمد الى التأجيل واختبار النهايات كما هو الامر لدى غيره.

انشأوا له مزاراً اميريا

وكحاكم اتخذ له مقرا أمام آبائه

الذين أعلنوا

أنت مكرم بين كبار الآلهة

قدرك لا يقارن ولكلمتك سلطة آنو

آه يا مردوخ أنت مكرم بين كبار الإلهة

قدرك لا يقارن وكلمتك سلطة آنو

منذ اليوم فصاعداً اوامرك لن تعصى

سلطتك هي التي تحلل وتحرم

وليكن كلامك شرعاً وكلمتك لن تدحض أبداً

ولتحل الخيرات حاجة كل المزارات

واينما كانت لها المعابد فلتحل في مقرك

آه يا مردوخ أنت نصيرنا

اننا نمنحك السيادة على الكون كله[1]

فذكريات الزمن الأسطوري التي يحتمي بها الرافديني عبر آلية استحضارها الاحتفالي تؤدي دور الربط بين الحاضر المدنس والماضي المقدس الذي يستقدم رمزياً عبر الطقوس والتراتيل (ويمكن تمييز ثلاثة أنواع للزمن حسب تصور البابليين((الزمن التاريخي))... وهو الماضي الذي يتذكر عنه الشعب بيانات موثوقة نسبياً واليه تقود خيوط السلالات الملكية ... والزمن المحيطي وهو الزمن الذي يقف عند حدود الذاكرة الاجتماعية والذكريات عن

(١) أساطير من بلاد مابين النهرين :٢٩٧ .

هذا الزمن ضبابية مشوشة... زمن المعجزات الخارقة وغير المألوفة زمن أبطال الملاحم والحضارات ، والزمن الأسطوري وهو الزمن الذي يقع خارج محيط الذاكرة الشعبية انه زمن الآلهة والأحداث ، في هذا الزمن تسبح في هلام وبتعبير أدق تقع خارج الزمن)[1] فالرافديني أدرك الزمن الاول بطريقة تجريدية حاول من خلالها تعبئة الزمن الكمي الذي يتحرك فيه بكيفية منتقاة لانّ العقول البدائية كانت تعيش في توتر وقطيعة مع الزمن الخطي الامر الذي جعل الانسان البدائي يهرب (من التعاقب الصارم الكرونولوجي الذي تعد كل لحظة في سياقه فريدة وغير قابلة للتكرار ، وسعى البدائيون إلى بلوغ حالة خارج الزمن الدنيوي وحاولوا بوسائل شتى إلغاء الزمن الأرضي وخلق انطباع ان الزمن الأسطوري هو الزمن العميق المستقر واللانهائي)[2].

بعد ان حول انكي نظره عن جميع الاماكن

وعندما وجه انكي الموقر نظره نحو الفرات

رفع قامته وكأنه ثور متلهف

نصّب قضيبه ودفق منيه فملأ النهر بالماء المتلألئ

كما لو كان بقرة في المراعي

تخور من اجل عجلها الذي بقي في الحظيرة

ثم خضع له نهر دجلة بعد ذلك

كما يخضع لثور متلهف

وهو منتصب القضيب يدفع بهدية العرس

وكثور وحشي في حالة النزو

جعل دجلة يشعر باللذة

---

(١) الحياة الروحية في بابل :٢٧ .

(٢) الأسطورة والحداثة .بول .ب. ديكسون ترجمة خليل كلفت المجلس الاعلى للثقافة القاهرة١٩٩٨ :٤٧ .

والماء الذي سكبه هكذا كان متلألئا [1]

فالإنسان اخترع الزمن الأسطوري لكي يخلق الإحساس بانتمائه إلى زمن البدايات الأولى واستجداء نوع من الخلود الرمزي عبر عملية التماثل التي تقترن باستعادته (ففي أثناء قطع الزمان الذي تشكله السنة لا نشهد إيقافاً فعلياً لفترة زمنية وبداية لفترة أخرى وحسب وإنما نشهد أيضاً إبطالاً للسنة الماضية وللزمن المنصرم وهذا من جهة ثانية هو معنى التطهيرات الطقسية: حرق ومحو للخطايا والذنوب التي اقترفها الفرد والجماعة في مجموعها ، لا مجرد تطهير ، ان التجديد هنا معناه الولادة الجديدة)[2] فخروج الزمن على أنساقه وأنظمته المتداولة يتيح للإنسان الشعور بانه تحرر من أغلال الواقع وانتسب بشكل سري إلى الأصل المقدس فـ(الواقع عند الإنسان القديم منوط بمحاكاة نموذج سماوي أولي ، والأسطورة والطقس هما التكتيك اللازم الذي يستعيد به الإنسان هذا النموذج ، إمّا بالاحتفال بولادة هذا الفعل الأول أو محاكاته لإعادة بعثه مجدداً)[3] والعجائبية التي يمتلئ بها الزمن الأسطوري هي تكتيك ثقافي كاف لردم الفجوات المنطقية التي تكتنف سردياته النصية ، فالزمن كما قلنا سابقاً يعد البوصلة التي يتحرك على وفقها نظام النص الاسطوري الذي يعد الموئل الأول للذاكرة الجماعية لاية أمة ، على (ان الذاكرة الجماعية القديمة تعمل بمعزل عن التاريخ أي انها تنظر إلى الزمان وكأنه فعل يكرر ذاته ويجدده باستمرار ، أي انها تكرر خلق الكون وعلى هذا النحو كان سكان الرافدين يضفون الحضور الجديد على المعركة في قديم الزمان بين مردوك والإله البحري تيامات ، تلك المعركة التي وضعت حداً للسديم والفوضى بفضل انتصار الإله مردوك البابلي على خصمه إله العماء والفوضى ، كما يضفون الحضور

---

(١) ديوان الاساطير السومرية:٣/١٧٤- ١٧٥

(٢) أسطورة العود الأبدي :١٠٣ .

(٣) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٦١ .

والراهنية على خلق الكون وعلى عملية الانتقال من السديم والفوضى إلى الوجود المنظم)[1] ، فالتكرار وانتخاب الزمن المنتقى يعد ضرورة وجودية لكي يحتوي الاحتفال باستعادة الحدث الأول بما يغمر الإنسان بلذة التواصل والانتماء لذلك الزمن الهلامي الذي لا يمكن معرفة تفاصيله أو قياس مسافاته فـ(الإنسان القديم يعتقد جازماً ان روايته للأساطير وممارسته للطقس تمنحانه المقدرة على إيقاف الزمن والعودة به إلى البدء... فبتلاوة قصة الأصل يستعاد الزمن الأسطوري ويصبح المرء معاصراً للحدث البدئي ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم)[2] وهي استعادة وحضور رمزيان لكنهما كافيان لإعادة الهيبة إلى الذات عبر تواشجها مع الأصل المقدس:

نادوا اسماءه الخمسين معلنين ان مشيئته هي العليا

فليعززوا دائماً وليشرح الكبار للصغار

وليتشاوروا معاً الحكماء والعلماء

وليرددهم الاب ويلقنهم الابن ...

أفكاره عميقة وعواطفه في قلب أعماقه

يمر أمامه المجرمون والآثمون

هو الناسخ دوّن التعليمات السرية

التي تلاها الرجال الكبار السن في حضوره

ووضعوها ليقرأها رجال المستقبل

فاجعل شعب مردوخ الذين خلقهم

آلهة الايكيكي

يحيكون الرواية وينادون باسمه

إحياء لذكرى أغنية مردوخ

---

(١) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي:١٦٥ .

(٢) المصدر نفسه :١٦٨ .

الذي تغلب على تيامة وانتزع الملك[1]

فالتكرار في رواية الحدث الأسطوري على الرغم من مجهولية انتاجه المعرفي يعزز الصلة والتتويج للحدث بكونه فعلاً ثقافياً لا يخضع للصيرورة كما هو الأمر في الفعل الدنيوي ، فالوعي الأسطوري نوع مستقل من المعرفة ويقترب في ابعاده من العلم الباطني الذي يتوج سلطاته عادة عبر التمويه والمكر مستعينا في ذلك بتقنيات اللغة القادرة على رصف هامش مشوش وغامض الى جانب المعرفة التجريبية التي تطرحها ، وفضلاً عن ذلك فان آلية السرد الاسطوري تتحرك في زمن لا ينتمي إلى حد معلن فهو على الدوام ععلى الرغم من تسلسله المنطقي مستغرق في ابهاميته فحركة الزمن في الاسطورة ليست مجرد تقرير لانسياب الحدث الاسطوري ولا حركة صيرورة (وإنما هي إقامة حاضر يمتد بعيداً نحو الماضي ولا يكون تذكراً له فحسب وإنما تنبؤ واستقبال في هذا الزمان يتعاصر الكل ويتساوى ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضاً)[2] فالإنسان في حاجة أزلية لتحقيق رغباته المقموعة وغير المرتوية والتي تنتحر في مستنقع المنع والتأجيل عادة في ظل الزمن التاريخي لذلك فهو يسعى للخروج من شرنقة الديمومة الحسية عبر الانتماء إلى فضاء هلامي لا يمكن رصده يمكن من خلاله احتواء تلك الرغبات المقموعة وتفريغها لان الزمن المستعاد يكون مفرغاً من واقعيته فلا غرو ان نجد معظم الأزمان المستعادة تضج بالأفعال التي تخرج على نمطية الأداء الاجتماعي المعتاد إذ (يجمع العيد أناساً بهيئتهم استهلاك القربان المعدي(التناول) لحماس محدود بحكمة ذات دلالة عكسية: ثمة تطلع للاتلاف يندلع في العيد لكن ثمة أيضاً حكمة حافظة تنظمه وتحده فمن جهة تجتمع كل امكانيات الاتلاف: الرقص والشعر والموسيقى و مختلف الفنون التي تسهم في جعل العيد مكاناً وزماناً للتفلت والاندفاع المشهدي ،

---

(١) أساطير من بلاد مابين النهرين :٣٢٢ .

(٢) اسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقيا :٥٤ .

لكن الوعي المستيقظ في القلق يميل في حركة مقلوبة يتحكم فيها عجز عن التصالح مع التفلت وعجز عن اخضاعه إلى حاجة نظام الأشياء)[1] وحركة العنف والهياج التي تصاحب الطقوس المقدسة انما تمثل في حقيقة الامر نوعا من الترويض لهواجس المقدس التي تختفي في سلسلة طويلة من الممنوعات التي لا يكسرها سوى زمن خارج على سياقات التعاقب الطبيعي للزمن (يسيطر سراً على لعبة المقدس ولايغيب كليا عما يحيط به من اوصاف ، فهو دائم الانكفاء الى المرتبة الثانية بحكم افتراضه قائما خارج الانسان ،كما لو كان يسعى الى التخفي وراء ستار من القوى الخارجية كليا عن نطاق الانسانية)[2] وفي هوامشه الأسطورية تنمو دوماً حواشي للاباحية والتملص من سلطة القمع الاجتماعي التي تحققت في ظل صيرورة قياسية تاريخية تابعة لهيمنة مكان محدد فالزمان لا يمكن له ان يتحرك بغير مكان يحتويه ويشتمل بخصائصه (فالعلاقات الزمنية في قصة أسطورية مثل ملحمة جلجامش لا يمكن إدراكها إلا منسوبة للعلاقات المكانية لاننا نعتقد مع كاسيرر بانه لا يوجد أي تمايز واضح بين هاتين العلاقتين الزمانية والمكانية حيث ان كل توجه في الزمن يفترض توجهاً في المكان... وليس من الممكن حساب الزمن الأسطوري تبعاً لتسلسل اللحظات أو الساعات أو السنوات ولا يمكن فهمه فهماً دقيقاً إلا من خلال نتائجه فنحن نجهل مثلاً كم من الوقت احتاجت نينورتا لخلق انكيدو كما نجهل كذلك مدة إقامة هذا الاخير في السهل)[3]

بعد سفر عشرين ساعة مضاعفة

تبلغا بقليل من الزاد

---

(١) نظرية الدين،جورج باتاي ترجمة محمد علي اليوسفي دار معد للطباعة والنشر دمشق٢٠٠٧ط١ :٧٦ .

(٢) العنف والمقدس:١٠٩ .

(٣) هندسة المعنى :١٢٧ .

وبعد ثلاثين ساعة مضاعفة

توقفا ليمضيا الليل

ثم انطلقا سائرين خمسين ساعة مضاعفة أثناء النهار

وقطعا مدى سفر شهر ونصف الشهر

في ثلاثة أيام

وحفرا بئراً وتقربا إلى الإله شمش[1]

فاليوم السومري يتألف من اثنتي عشرة ساعة بنهاره وليله لكن الأسطورة تخترع نهاراً يتحدد بطريقة أسطورية على زمن لا يمكن رصده بمنطقية ، حتى ليمكن للنهار ان يستبطن ثلاثين ساعة بدون مساءلة وإذا ما علمنا ان الساعة السومرية مضاعفة فذلك يعني ان مسافة ثلاثة أيام قد عُبئت بنهار واحد في تلك الأسطورة.

وفي ظني ان الزمن الأسطوري المقتطع من مسيرة الزمن الدنيوي المفخم بهوامش الغيبية سرعان ما يتحول إلى زمن مقدس ، فالزمن الأسطوري هو الأصل المتحول للزمن المقدس ولعل الفرق يكمن في ان الزمن الأسطوري يظل مستعاداً ضمن مساحات التفسير السردي للرواية الأسطورية فهو حركة اللا زمن داخل النص ، ويكون مفسراً ومرتباً لفاعلية الحدث الأسطوري داخل الخطاب بينما يكون الزمن المقدس زمناً متصنماً خارجاً على نسقية التفسير فهو محطة روحية تستقدم لردم الفجوة الروحية للإنسان لذلك فهو ليس معنياً بشروط البيان والتلاوة وإنما يتمركز داخل ذهن الإنسان بوصفه رمزا وزمناً خارجاً على انساق الزمن الدنيوي.

وعلى وفق ذلك يمكن القول ان الاحتفال بالزمن الأسطوري يكون ذهنياً لانه يتحرك في مساحات التفسير والتلاوة فيقوم بترميم فجوة الأسئلة عبر تبنيه لحلول سردية تتجذر إلى أصل غيبي فيما يكون الاحتفال بالزمن المقدس

---

(١) ملحمة جلجامش:١٢٢ .

جسدياً وروحياً لانه لا يجيب على الأسئلة الميتافيزيقية وان تضمنها في أحيان كثيرة ، ولكنه معني بردم الفراغ الروحي الذي يحاصر الإنسان (فالمقدس هو فوران الحياة المفرطة الذي يكبله نظام الأشياء كي يضمن ديمومته فيدمغه التنكيل إلى الهيجان والانطلاق)[1] ولعل من أبرز تجليات الزمن المقدس اقترانه عادة بنظام القربنة لتفريغ شحنات العنف المصاحب لانطلاقة الإنسان وتحرره من وزر التبعية للحركة الرتيبة المرادفة لتعاقب الزمان الدنيوي ، ويمثل القربان بديلاً روحياً يضمن للإنسان اليقين الرمزي بتخلصه من الذنوب وبدء الحياة من جديد لديه وإذا كانت الأسطورة تبحث (عن الحقيقة لمعرفة أصول الأشياء وان التاريخ يبحث عن الحق لمعرفة أصول السلطة)[2] فان المقدس ليس مجالا للتبرير أو ممراً لمعرفة ما ، فهو يتحرك في مجالات النتيجة وليس ضمن إرهاصات السبب ، لكونه تخلى عن أدوار التفسير التي يطرحها الزمن الأسطوري الذي يشكل مرحلة وسطى في تحول الزمن من الدنيوي إلى المقدس ، وهو المقدس الذي لا يحمل تفاصيل كرونولوجية لمراحل التأسيس فيما تروي الأسطورة (تاريخاً حقيقياً وقع في بداية الزمن ، وهي تشكل طرازاً للسلوكات البشرية ومحاكاة الأفعال النموذجية التي قام بها إله أو بطل أسطوري أو فقط بروايته هذه المغامرات ينسلخ الإنسان في المجتمعات القديمة عن الزمن الدنيوي ويلتحق سحرياً بالزمن الأكبر ، الزمن المقدس)[3] فالزمن الأسطوري يمارس سلطات الكشف والتبرير للأحداث الأولى التي مر بها الإنسان فيما يكتفي الزمن المقدس بأدوار ترصين الانتماء والتطهير ، وعلى وفق ذلك يمكن القول ان كل زمن مقدس هو زمن أسطوري بالأصل تحول في

(١) نظرية الدين :٧٤ .

(٢) العقل في المجتمع العراقي :١٦٢ .

(٣) المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي.د. الميلودي شغموم دار الحوار للنشر دمشق٢٠١١ط١ :٦٣ .

مراحل الانتقاء لكي يؤلف ثيمة تطهيرية تبتكر احد وسائل ترصين الولاء وتغذية الهوية ، فيما لا يمكن الجزم أبداً ان كل زمن أسطوري هو زمن مقدس بشكل حتمي.

٢- الزمن المقدس

يعد الزمن المقدس زمناً متخيلاً خالياً من دونية التعاقب الدنيوي ومنقّى من رتابة التوالي الاعتيادي لانه مقتطع من أصل سرمدي أومنتم إليه ، لذلك فقد اتخذت لحظاته قيمة مستمدة من الإرادة الغيبية التي قررته ، وهي قيمة لا تتساوى في معطياتها مع اللحظات العادية لانه زمن لا ينتمي في قياساته إلى معايير بشرية ، ولقد مثل القرآن الكريم ذلك المعطى خير تمثيل في قوله تعالى {لَيۡلَةُ ٱلۡقَدۡرِ خَيۡرٞ مِّنۡ أَلۡفِ شَهۡرٖ }[1] لان الزمن المقدس يغدو عادياً بغير ان يتفوق قيمياً على نظائره الدنيوية ويكون سبباً لوجودها فهو زمن (لا يجري ، لا يؤلف ديمومة لا تقبل القلب ، انه زمان انتولوجي ممتاز ، زمان بارمنيدي* ، انه دائماً يساوي ذاته فهو لا يتغير ولا ينضب ونحن نجد في كل عيد دوري نفس الزمان المقدس ذاته ، نفس الزمان الذي كان تجلى في عيد السنة السابقة أو في عيد ما قبل قرن... اننا نجد في العيد ظهور الزمان المقدس أول ظهوره كما جرى في الأصل)[2] ولعل تلك أهم ميزة في الزمن المقدس فهو زمن لا ينفد ولا تجف رمزيته يجدد ولا يتجدد ، لانه يظل يحتفظ بثيمته الروحية الأصيلة ولا يخضع لصيرورة بنيوية لكي يتجدد (فالإنسان الديني يشعر بحاجته للانغماس دورياً في هذا الزمان المقدس الذي لا يمكن هدمه ، وعنده ان الزمان المقدس هو الذي يجعل من الممكن وجود الزمان

---

(١) سورة القدر /٣ .

* بارمنيدي نسبة إلى الفيلسوف اليوناني بارمنيدس ٥١٥ ق.م الذي يرى أن الوجود الحقيقي واحد ومتجانس وأبدي معارضاً بذلك هيراقليطس الذي قال بالصيرورة(محاورة بارمنيدس لافلاطون ترجمة حبيب الشاروني المجلس الاعلى للثقافة القاهرة٢٠٠٢ط١ :١٩).

(٢) المقدس والعادي :١٠٤ .

الآخر ، الزمان العادي ، الديمومة غير المقدسة التي يجري فيها الوجود البشري)[1] فهو يتيح اختيار التجربة لدى الإنسان كي تتأسس إلى جذور سرية تتصل بسلطة لا يمكن محاكمتها تكون قادرة ان تدفع الانسان لكي ينظم الوجود الدنيوي تبعاً لدوافع مهيمنة ، فالمقدس ليس طاقة رمزية تدشن الحياة عبر الحضور الطاغي لقيمته الدفينة والسرية الكامنة وحسب وإنما تكمن قوته في المعيارية التي يضفيها على الوقائع بوصفه اصطفاءً يتجاوز حدود العقل ، وبما يحقق الإحساس بالنظام في خضم فوضى الوقائع ، يتم من خلاله اكساء الوعي بدلالة الانتساب إلى جوهر يتمظهر في النسق الذي يكرره الإنسان ، فطقوسه التي يقيمها في مناسبات محددة تتوجه بالأساس للنظام السري الذي يرصن ماهيته ويكسبها مشروعية الانتماء الى حقيقة متعالية وليست مجرد حركات عبثية (فأحد أبعاد التجربة الدينية هو انها تفترض العالم برمته مسرحاً لحضور المقدس ، وجمالاً يكشف فيه عن نفسه ، فيمنح الأشياء والوقائع غناها ودلالتها ويزيل من خلال اشراق ذاته عن العالم رتابته وسكونه ، ويشكل أشياءه وعناصره ويحرك أوضاعه وينظم مجمل عناصره في كون منظم خال من الاضطراب والفوضى ويحفظه من السقوط في الخواء واللا معنى)[2].

عندما آن،انليل وانكي

الآلهة العظام

في مجلسهم الذي لايخطئ

ومن بين الانظمة الرئيسة حاكمة الارض والسماء

اقاموا هلال القمر

من اجل احداث النهار وتشكيل الشهر

وكذلك لتقديم التنبؤات

بصدد الارض والسماء

---

(١) المقدس والعادي:١٢٠ .

(٢) اختبارات المقدس، د.خنجر حميه ،دار الامير للثقافة والعلوم بيروت ٢٠٠٧ ط١ :١٤٠ .

فتألق الهلال في السماء وظهرت النجوم لامعة في قبة السماء[1]

فارجاع الخلق الزماني الى اصل مقدس يتيح للانسان ان ينضوي تحت عباءة المقدس من جديد عبر ارتماسه في تشظياته الملموسة عبر الحركة داخل الزمن، فضلا عما يهيئه ذلك الارجاع من انصهار واستقبال ايجابي لتقلبات الزمن.

وإذْ قلنا ان الزمن المقدس بالأصل زمان هلامي متخيل ينتمي في نشاطه إلى أصل مقدس فان تجليات الحضور المعنوي للزمن المقدس في الوعي الحالي أصبحت جزءاً من الاختبارات التاريخية للواقع، فالمقدس عموماً يملك قدرة على التحول والتقمص لكي لا يذوي، فيحافظ على جوهره الأصيل في خضم تبدلات الوعي عبر حركات دنيوية تتقمص دلالة مغايرة في زمن محدد فـ(الشعائر تجعله حاضراً حالياً، انهم يخرجون من زمانهم التاريخي أي من الزمان المؤلف من جملة حوادث عادية، حوادث شخصية، حوادث بين الأشخاص وهم يلتحقون بركب الزمان الأولي الذي هو ذاته دوماً والذي يظهر من جديد على زمان الأصل، الزمان الذي لا يمضي لانه يسهم في الديمومة الزمانية العادية، الزمان المؤلف من حاضر دائم يمكن إعادته في الحاضر بصورة غير محدودة)[2]، ففي الشعائر لا يعود الزمن منتمياً في إرهاصاته وحركته إلى حركة ديمومة غيبية فقط ولاينتمي في اشتغالاته الى الزمن الواقعي في ذات الوقت، وإنما صار محتفلاً به في الوعي الحالي في ظل حركة قياس تاريخية تتيح له ان يعيد تجربة الهيمنة من خلال اختزاله لعلاقات سرية تتجاوز آثار الصيرورة التاريخية، وبما يسمح للإنسان إعادة صقل التبعية لذلك الزمن المقدس في عملية انتماء سحرية به لانها- اي الشعائر- تتيح للماهية ان تعيد تصنيع الولاء بشروط خالية من الحقائق التاريخية فيما يشبه التصحيح (فهي تقود إلى إحلال ذاكرة صنعية محل ذاكرة حية، تقيم مع الماضي علاقة

---

(١) ديوان الاساطير السومرية:٢/ ٨٠ .

(٢) المقدس والعادي :١٢٠ .

ضلال لذاكرة مقادة إلى حتفها في حالات الصخب الحالية)[1].

وإذ تمثل استعادة الزمن المقدس والاحتفال به نوعاً من إعادة الهيبة إلى الذاكرة التي تشكل العمود الفقري لتشكيل الهوية بهدف تجديدها وإخراجها من إيقاع الرتابة والخمول أو الشعور بالعدمية الذي تمارسه النتائج الطبيعية لحركة وقائع التاريخ ، فان استعادة الماضي المقدس والاحتفال به ليست محطة استراحة توقف عجلة الزمان الدنيوي فحسب ، بل مرحلة لإعادة الاعتبار للذاكرة لكي يتبدد الخواء الذي يحاصر الإنسان لكونه يملك القدرة على ردم الفجوات التي تمنح الذاكرة قدرة متجددة كافية لزيادة النشاط الرمزي للمتخيل ، وتنعش الإنسان عبر عملية الإبدال الرمزي فالهزيمة تضحية والنصر تتويج والانكسار كبوة فالإنسان (يخاف التاريخ والزمن السردي الخطي فيهرب منه إلى من يؤكد له الخلود والأبدية ، والى من يضمن له العود الأبدي ... وما الطقس والأسطورة إلا التقنية التي تقرب الإنسان القديم من الزمن القدسي ، زمن الخلق ، زمن التكوين وبالتالي[كذا] تسهّل عليه الدوران في مسار الأبدية المعاد دائماً وأبداً بشكل دوري يأخذ طابع التجديد الكلي للكون سنوياً في الأعياد)[2] ، وهو تجديد كاف لتنشيط الإيقاع الخطي للزمن بزمن مقوٍ من كينونة مغايرة ، وبما يسمح بتشذيب واقعية الزمن الدنيوي وترصينها عبر القدرة على التخلص من الشوائب والترهلات المصاحبة لحركة الصيرورة من خلال تأصيلها إلى جذر غيبي فلا تعود الحركة الإيقاعية المتعاقبة اعتباطية وإنما جزءٌ من حركة سماوية تنتظم عبر الأوقات المقدسة التي تتناثر في التقاويم الدنيوية لان الزمن الواقعي (عندما تنزع عنه القداسة يصبح الزمن الدوري مرعباً ويتكشف كدائرة تدور إلى ما لا نهاية على ذاتها ومتكررة إلى ما لا نهاية)[3] .

---

(١) اختبارات المقدس :١٥٢ .

(٢) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٥٩- ١٦٠ .

(٣) المقدس والمدنس :٨٢ .

وفي الزمن المقدس تؤلف القداسة المتضمنة فيه فرصة اختبار الوجود بما يتيح للحياة المحاصرة بدونية دنيوية ان تتأثث بهامش هلامي لا يمكن رصده ، فيصبح الوجود حينئذ مكتنزاً بقوى الهام كافية لكي يكون نقياً لان حضور الزمن المقدس يقترن دوماً بعمومية نقاء رمزية فـ(الإنسان المتدين يشعر بالحاجة لان يغرق دورياً في الزمن المقدس غير القابل للتدمير ، وبالنسبة له ان هذا الزمن المقدس هو الذي يجعل الزمن الآخر العادي ممكناً)[1] وعلى وفق ذلك يعمّ الشعور لدى المسلمين عادة ان شهر رمضان شهر البركة على مجمل البشر ويتضخم لدى الإنسان الشعور بأن عناية غيبية تسهم في رفد الإنسان بطاقات معيشية مضافة في ذلك الشهر الكريم ،لانه لاينتمي في تفاصيله بنظرهم لمتواليات عادية وانما هو زمن غيبي الى الحد الذي جعل اغلب المسلمين يسمون شهر رمضان شهر الله في حين كان شهر شعبان شهر النبي محمد(ص) واصبح شهر رجب شهر الامام علي(ع) فلاغرو ان نجد كثيرا من الناس يصومون تلك الاشهر الثلاثة في العراق طلباً للرحمة وارتباطا بذلك الوهج المقدس المرتبط بتلك الازمان المقدسة.

ولعل كلمة حرم والحرام من مترادفات المقدس فقد أشار القرآن الكريم إلى زمان بعينه بوصفه حراماً ومقدساً يتوجب فيه الحج والعمرة وعدم الاقتتال {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّه وَلاَ الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلآئِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَاناً}[2] أو في قوله تعالى {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللّه اثْنَا عَشَرَ شَهْراً فِي كِتَابِ اللّه يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَات وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ }[3] والأصل في مفردة حرم بالاكدية انها تعني المميز والمنفصل الذي يتجاوز في قيمته نظائره الموازية له[4] لذلك فان

---

(١) المقدس والمدنس:٦٩ .

(٢) سورة المائدة :٢ .

(٣) سورة التوبة :٣٦ .

(٤) ينظر : قاموس اللغة الاكدية – العربية /١٨٢ .

المعنى يشير إلى هوامش المقدس حتماً ،ولكن المفردة حين تحولت إلى العربية أصبحت تعني المرفوض والمنبوذ وعلى الرغم من ان كلمة حرم في الاكدية (تعني ما هو منفصل بالأخص في الفضاء منفصل عن ماذا؟ عما سواه أي عما يسميه العرب الحل)[1] إلا ان القرآن الكريم عزل المفردة(الحرام) من سياقها التداولي وأرجعها إلى أصولها الاكدية التي تشير إلى الانتخاب والصفوة فكان المسجد الحرام المكان المصطفى وكانت الأشهر الحرم الأزمان المقدسة التي يجب احترام هيبتها الغيبية ذلك(ان مفهوم الحرام ديني بحت ويعني الموانع من قبل كل حساب ، ويعني انه مستبطن في الأذهان وعليه إجماع)[2] لكننا نجد انه لم يعد يحتفظ بقيمته المنعية في تلك الايات وتحول الى معنى الاصطفاء وهو ما يناظر الاصل الاكدي له. ان لكل حضارة مرجعيات مقدسة تؤلف نوعاً من النظام السري الذي يكسب السلوك الإنساني رافداً من روافد القوة والتأصيل وهذه القداسة قد تكون مستمدة من الضمير اوالقيم التي تكونت بفعل إرهاصات غيبية أو تكون نتيجة لوقائع تاريخية اكتسبت القداسة في مواجهة العجز بتفسيرها أو تصحيحها فالناس الذين يرفعون شعار كل يوم عاشوراء وكل ارض كربلاء إنما يحركهم الإحساس بذنب متوارث كرسته الذاكرة القومية البدوية التي كررت كثيراً ان أهل العراق هم من قتل الحسين(ع) ومن ثم أصبح لزاماً تصحيح تلك الواقعة بإعادة بعثها والتطرف في إحيائها بما يجفف منابع الشعور بالعجز أو التخاذل داخل الإنسان ، فمع كل تكرار لإحياء الزمن المقدس الذي يشتمل في أعماقه على دلالات الولادة الجديدة فان الإنسان يسهم رمزياً بالمشاركة في إعادة خلقه وتحيينه لانه لا يعود مجرد ذكرى يتجرد الإنسان فيها من خصوصية السلوك

---

(١) تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ، هشام جعيط دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت٢٠٠٧ط١ : ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه :١٠٦ .

الاجتماعي الدنيوي وحسب وإنما تسمح له بتقمص حضورها والاستغراق من جديد في تفاصيلها المنقضية وكأن الاحتفال بها يوفر فرصة للانعتاق والتصحيح لها فالإنسان (يستطيع بواسطة الشعائر المرور بدون خطر من المدة الوقتية العادية إلى الزمن المقدس)(1) وقد حاول الرافديني ان يجعل للزمان المقدس امتداداً فاعلاً في تضاريس الزمان الدنيوي من خلال تعميم الطقوس لديه بشكل مركزي في معظم الأيام الدنيوية ،فالطقوس كانت تتسرب إلى مجمل نشاطه الاجتماعي داخل البيت أو داخل المجتمع (فالطقس يبطل الزمان الدنيوي الكرونولوجي ويستعيد الزمان المقدس زمان الأسطورة ، بالطقس يعود الإنسان القديم معاصراً للمآثر التي اجترحتها الآلهة في ذلك الزمان ، ان رفض الإنسان القديم لامتناع الزمان على الرجعة يساعده من ناحية على بناء الواقع ومن ناحية أخرى يحرره من وطأة الزمان الميت)(2) فالأيام الاعتيادية المخصصة للعمل وممارسة أدوار الحياة لابد لها ان ترتبط بحبل سري إلى ماهية مقدسة يجعل منها دلالة تكتسب قداسة غير مقررة * (فالمقدس يصهر في ذاته التناقضات كلها ،لا لانه يختلف عن العنف بل لان الاختلاف قائم في صميم العنف نفسه فتارة هو يستعيد الاجماع لينقذ البشر ويبني المجتمع ،وطورا يندفع مدمرا كل ماسبق تشييده ، اما البشر فقد كانوا ولايزالون[كذا] يطلبون العنف ويعبدونه لا لذاته ، بل لما يفيض عليهم من سلام ، وكأن اللاعنف هو هبة العنف المجانية)(3) فلاغرو ان نجد القربنة رديفة دوما للزمن المقدس لما يمثله الدم

---

(1) المقدس والمدنس :57

(2) مظاهر الأسطورة، ميرسيا الياد ،ترجمة نهاد خياطة ،دار كنعان للدراست والنشر دمشق 1991ط1 : 133.

◆ توارثت الذاكرة العراقية والشيعية عموما ذلك ونجد في كتب الأدعية أعمال لأيام الأسبوع جميعا ،وبما يصطبغ معظم الازمان التي يعيشها الانسان بظلال مقدسة تؤلف نوعا من الريط الباطني للمفاهيم المجردة بجذر مقدس(الباحث).

(3) العنف والمقدس:15.

المراق من واجهة روحية تتصل بما هو متسام:

نحرت من اجل الحرفيين عددا من الثيران

وفي كل يوم ضحيت بالاغنام

قدمت لهؤلاء الصناع عصير الكرم

والجعة الممتازة والخمر والزيت فاستهلكوها

بكثرة كماء النهر

واقمنا اخيرا عيدا

كما في عيد رأس السنة[1] .

إن التصورات التي تتحكم في تفكيرنا وتؤلف علامة فارقة في تشكيله ذات أصول ثقافية حتماً ، لان الثقافة لا تعيد تفكيك الظواهر فحسب وإنما هي قادرة في أصل نشوء الظاهرة على رفدها بكل ما يعزز نفوذها وهيمنتها ، وعلى وفق ذلك فكل تصور تصنعه اقتضاءات ثقافية ، وتتعامل مع أية رمزية تتجلى عنه مقرونة بروافد سرية تمارس فعل التوريط وإدامة الهيمنة ، انها حركة العقل المتحرر من فعل منظور إلى أثر مستور من ظاهر معلن الى باطن مدجن ، ومن معقول كثيف إلى لا معقول لطيف ومن وعي مجرد يواجه المفاهيم بتبعية ثابتة إلى فضاء اللاوعي الذي يرسم ماهية ذهنية لكل شيء لذلك فالزمن المقدس يحمي ذاته ويحصنها ويحافظ على حضوره السحري عبر مجموعة علاقات رمزية تعزله عما هو خارج سلطته ،وعلى وفق ذلك يمكننا ان نقول ان المدنس ضرورة لوجود المقدس فبغيره تبدو سلطات المقدس مبتورة وناقصة (فالمقدس يظهر دائماً كحقيقة من نظام آخر غير الحقائق الطبيعية ، وتستطيع اللغة ان تعبر بسذاجة عن المخيف أو العظيم أو الخيالي الغامض بمصطلحات مستعارة من ميدان طبيعي ، أو الحياة الروحية الدنيوية للإنسان)[2].

---

(١) ديوان الاساطير السومرية :٢/ ٢٩٢.

(٢) المقدس والمدنس :١٦ .

إن عملية تفكيك المقدس وبناء آلية ثقافية في محاورته تكاد تكون علامة فارقة في الفكر العراقي ولعلنا يمكن ان نلاحظ أثر ذلك التفكيك في ملحمة كلكامش فالاختلاف والتعارض الذي يطرحه لقاء انكيدو بشمخات البغية صنع فاصلاً بين زمانين الزمان البري النقي والآخر الإنساني التجريبي المتحول فتحولت البغي عبر اللقاء الجسدي من دور المستسلم الى دور الصانع فروضت انكيدو ونقلته من مستوى التخبط الحيواني إلى فاعلية الخلق الإنساني وكذا الأمر ينسحب على عشتار أيضاً فعشتار الطاهرة النقية الحبيبة تتحول في أسطورة أخرى إلى بغي مبتذلة تمارس سلطاتها لأجل إشباع رغباتها الحيوانية وإذا كانت الأيام الستة بلياليها التي كانت فيصلا بين علاقتين اسطوريتين لدى انكيدو وشمخات قد رسخت لدى الذهنية العراقية ان الزمن حاضنة مركزية للتحول والسمو بشرط اتصاله بنقيض يساعد في بلورة التجربة الداخلية للإنسان (فان كانت المسافة شكل تجربتنا الخارجية فالزمن هو شكل تجربتنا الداخلية)[1] فان هبوط عشتار لثلاثة ايام سلبت منها مشروعية الفعل المطلق لكنها اضافت لها في ذات الوقت هاجسا تقريبيا بشريا تحول بعشتار من رمزية البطش والاغتصاب الى حميمية الحامي والقريب.

ستة أيام وسبع ليال

قضاها انكيدو مع فتاة اللذة

روّى نفسه من مفاتنها

ثم غادرها نحو رفاقه من الحيوان

فولت لرؤيته الغزلان هاربة[2]

فتلك الأيام الستة لم تعد دنيوية لانها كانت قادرة على الانتقال بانكيدو من واقعه المتوحش إلى جانبه الإنساني وهي وظيفة المقدس دوماً فللمقدس

---

(١) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٢٧ .

(٢) لغز عشتار :٢٤٦ .

قدرة وقابلية على إدامة الروح الإنسانية داخل الكائن الحي (وكل ارتقاء نحو الأعلى يبدأ في نزوله نحو عتمة النفس عن طريق الرقص والموسيقى والمسكر والمخدر والجنس)[1] وهي الادوات المتناولة التي يتخذ من خلالها الانسان طريقة لابتكار وسيلة اقتراب رمزية مع ماهو مطلق ، فلا غرو إذ نجد ان الإباحية المقننة والرقص والانفلات من أسر التزمت الاجتماعي يعد علامة فارقة في الاحتفال بالزمن المقدس دوماً.

وإذا كان دخول عشتار إلى العالم السفلي لثلاثة أيام يعد اختباراً لزمانية الحياة في صراعها مع الموت والهامش المتوقع الذي يفصل بين مسافتين انطولوجيتين ، فان كل تجربة داخل الوجود هي إعادة اكتشاف له ، وعلى وفق ذلك فان الغياب الدوري للقمر بعد المحاق لثلاث ليال ، فضلا عن مغامرة عشتار في دخول العالم السفلي لثلاثة ايام غرس في الذهن العراقي ان اختبار الغياب يكفيه أيام ثلاثة فلا غرو ان توارث العراقيون إقامة العزاء لموتاهم لثلاثة أيام وثلاث ليال وبعدها يدخل الميت في غيبوبة اليأس والذكرى* .

ذهب نمتار وقرع باب ايكالجينا

وزيّن عتبات الأبواب بالمرجان

اخرج الانوناكي وأجلسهم فوق

عروش ذهبية

رش عشتار بمياه الحياة وجاء بها إلى اختها

اخرجها من الباب الأول وأعاد لها رداء جسدها الفاخر

اخرجها من الباب الثاني وأعاد لها سوار معصميها وخلخال كاحليها

اخرجها من الباب الثالث وأعاد لها حزام جواهر الميلاد الذي يلف خصرها

---

(١) لغز عشتار:٢٤٢ .

* في نهاية اليوم الثالث للعزاء تعمل وليمة يطغى عليها الرقم سبعة في مقاربة رمزية مع الأبواب السبعة التي اجتازتها عشتار ((سبع سمكات، سبع بيضات، سبع دجاجات)) (الباحث).

أخرجها من الباب الرابع وأعاد لها دبوس الزينة المثبت على صدرها
أخرجها من الباب الخامس وأعاد لها خرزات العقد حول عنقها
أخرجها من الباب السادس وأعاد لها أقراط أذنيها
أخرجها من الباب السابع وأعاد لها التاج العظيم الذي كان على رأسها
أقسم انها قد دفعت لك فديتها
وأعدها بالمبادلة به
بدموزي حبيب شبابها[1]

فالمنظومة القيمية للإنسان تتحرك دوماً في معطيات الاستعادة وتقمص اللحظات الأولى من أجل بذرها من جديد لكي تضفي على ماهية الإنسان قيمة مبتكرة وتجعل لدلالات فعله الواقعي أصولاً مقدسة .ذلك ان الإنسان في مجمل نشاطه الواعي يحاول ترصين أفعاله إلى أصل يضمن له الشعور بالراحة والنقاء .لذلك فهو يستغل فرصة تكرار الزمن المقدس الذي اخترعته ذاكرته الأولى ليكون منطلقاً له للشعور بالانتساب إلى حركة القداسة والسمو الغيبيين (فالمقدس يتجلى في رضا الإنسان بالذل أمام حجر وهنا فكل مقدس تحجير ... هذه طبيعة المقدس الذي يختزل إلى مجرد رمز إلى مجرد اسم ، لكن محتواه واحد في الحاضر والماضي ، وفي المستقبل أيضاً)[2] فالمقدس ابتكار يخترعه الإنسان لكي يروض فيه خوفه ويرمّز من خلاله عجزه لذلك فهو ليس كائناً علوياً أو كياناً كليا منعزلاً ومكتفياً بذاته وانما هو وهم ثقافي تتراكم سلطاته بقوتين الأولى سريته وهوامش التحريم والمنع التي يفترضها والتي تفرز حداً فاصلاً بين حالتين متنافرتين والثانية قوة الخضوع والاستسلام التي يمارسها الإنسان تجاهه ويلتذ بها ،فتصاغر الإنسان أمام المقدس يزيد من فاعليته ويكسبه اعترافاً أكبر (فنحن لا نعايش المقدس إلا رمزياً ، فانه يتحول في ذاته

---

(١) أساطير من بلاد مابين النهرين :١٩٧- ١٩٨ .

(٢) عرش المقدس، د.عبدالهادي عبدالرحمن ،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٠ط١ : ١٦.

إلى قوة فعالة ويصاحب العلاقات الإنسانية في حركتها الدائبة دون توقف ، ومن هنا توازيه مع السحر ... ان ترميز المعايشة مع المقدس هو ما جعله عصياً على الاختراق عبر الأزمنة التاريخية)[1] وإذا كان العيد في الأساطير القديمة يؤلف منصة لتجديد الزمن الدنيوي وبعث الحياة من خلال احتمالية التنشيط الرمزي التي يهيئها توالي القداسة فيه وبما ينتج عنه انفتاح حر للزمن نحو فضاءات (تنتزح البشر عن الصيرورة ، ميممين شطر خزان القوى الكلية القدرة والدائمة التجدد التي يمثلها العهد الاولاني ، ... يقام الاحتفال أبان فترة مفصلية من الإيقاع الموسمي تبدو فيها الطبيعة في طور التجدد ، وقد أدركها تغير ظاهر للملأ)[2] .

لقد استغنت الأديان اللاحقة للحضارات القديمة عن تلك الوظيفة المركزية للزمن المقدس الدوري واستبدلته بتقنية انقضاء الزمن وفنائه الموعود فيما سمي بالاسكاتولوجيا[3] ف(الاسكاتولوجيا* (نهاية العالم) تمثل انتصاراً لتاريخ مقدس ، وسوف يحكم على الناس حسب أعمالهم ، فالأمر لا يتعلق بولادة جديدة بل يتعلق بدينونة وينطوي انتصار التاريخ القدسي في نهاية العالم على نوع من الفردوس)[4] وحيث ان الذهنية العراقية تعيش هاجس الانتظار منذ بواكير وعيها فانها قد مزجت بين الاسكاتولوجيا والانتظار في فرضية المنقذ المنتظر الذي يملأ الدنيا عدلاً قبل ان يفنى العالم لذلك فهي تعمد إلى انتخاب اللحظة التي ينتهي بها الكون لا لكي يبدأ كما هو الأمر في الأساطير

---

(١) عرش المقدس:١٩ .

(٢) المكان نفسه :١٩ .

(٣) الإنسان والمقدس :١٥٤- ١٥٥ .

* الاسكاتولوجيا هو العلم الذي يبحث في نهاية العالم والانسان وفي يوم القيامة والحساب ويشير هذا اللفظ الى كل مايخص الاخرويات ومصير العالم والبشرية(معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية:٤٥)

(٤) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٧٠- ١٧١ .

القديمة ولا لكي ينتهي نهاية مريعة كما وعدت الأديان وانما لكي يصحح ما يمكن تصحيحه وبما يحقق العدل الإلهي الذي يتوق اليه العراقي في مجمل حياته نتيجة لخضوع السلطة دوما لحكام مستوردين يمارسون الظلم والقهر والطغيان الامر الذي جعل حلم العدالة والرخاء يبدو لصيقا لهواجسه في معظم نشاط حياته ، فقبل ان يمضي الكون إلى نهايته الأبدية لابد من نشوء زمن العدالة الذي جعلته الميثولوجيا اربعين عاما يرفل به العراقي او الانساني بكل ما تعتق في ضميره من احلام مؤجلة ويعيش اليوتوبيا حقيقة واقعة قبل ان يضمر الوجود الى نهايته الموعودة ، وفي ذلك يقول الرسول الاكرم(ص)(لاتذهب الدنيا حتى يقوم رجل من ولد الحسين(ع) يملأها عدلا كما ملئت جورا)[1]، ولذلك يمكن النظر إلى ان توالي الدعوة والتضرع لدى العراقيين في الجنوب خاصة لكي يجعلهم الله من أنصاره وأتباعه واقصد المنقذ المنتظر يخفي في أنساقه رغبة بالخلود التي كانت هاجساً أزلياً للإنسان العراقي كما تخفي أيضاً رغبة بالتملص من ظلم الزمان (فالانتظار الملحاح اللاهب إلى نهاية العالم في الأديان التوحيدية يعتبره الياد رداً على ظلم الزمان وعسره وهرباً من التاريخ فلا تتسيد هذه النظرة إلا في زمن الاضطهادات الكبرى والمآسي وخيبات الآمال ، يصبح فيها الإلحاح على نهاية الزمان بمثابة دواء للروح لابد منه ، نسترجع فيه زمن البدايات القدسية ولكن عندما تنتقل الجماعة المؤمنة إلى زمن يتأكد فيه الرخاء ويتوطد فيه الأمن والثقة بالذات وبمستقبل الجماعة يتجه النظر للتاريخ ويعاد الاعتبار لأحداث الزمان الجاري)[2] فالاسكاتولوجيا على الرغم من كونها زماناً مقدساً إلا انها تمثل حلاً ثقافياً يجعل الفناء الكلي سبباً لتوكيد الهوية وترصين الكينونة (والبابليون كانوا يعرفون أيضاً أسطورة فردوس بدئي وظلوا يحتفظون بذكر سلسلة من الدمارات واعادات الخلق

---

(١) بحار الانوار٥١/٦٦ .

(٢) من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي :١٧١ .

((ست مرات احتمالاً)) متعاقبة للعرق البشري)[1] فاليأس والإحباط والهزيمة واستلاب الإرادة دلالات تجعل الإنسان بحاجة إلى الخروج على نسقية الزمن الخطي ومحوه والارتماء كلياً في لجة زمن هلامي نهائي يمثل حلاً سحرياً يخلصه من وطأة الشعور بالعدمية والفناء البطيء.

(١)مظاهر الأسطورة:٦٢ .

الخاتمة

ان تحليل الخطاب الثقافي ليس مجرد نظرية كلية تعلن بطريقة مكشوفة لانها لايمكن ان تكون مفاهيم متعالية بعيدة عن حركة المجتمع وانما هو حفريات معرفية في دهاليز الذاكرة الجمعية للبحث عما يرصن التفكير ويديم الوشائج بين الانسان وذاته الاولى ، لان الخطاب بالاساس يشتغل على دراسة العلاقة بين اللغة بوصفها مرجعا يخفي في انساقه لاشعوره المعرفي وبين السياقات الثقافية التي يمارس من خلالها الانسان وجوده ويبث عبرها شفراته وافكاره.

فالاعمال الثقافية في شكلها العام تمثل الخلاصة الجوهرية للوجود في انماطه الحقيقية ودراسة تلك الاعمال يوفر فرصة لاقامة علاقة ابستمولوجية مع عناصر الوجود لان مفهوم الثقافة بالاساس يكمن في دراسة الصلات الجوهرية بين اشكال الوجود العام للحياة واستقراء البنى العميقة التي هيأت للانسان ان يكون ماهو عليه في حاضره ومستقبله ، فالماضي ليس ذاكرة محضة وانما هو نسق مهيمن يصوغ الجوهر الخفي للانسان ويسهم بطريقة سرية في تكوين ماهية مؤجلة تظلّ بتاثيراتها في تنميط الانظمة الثقافية والاجتماعية له ، انها بتعريف ادق خميرة الهوية الحقيقية للانسان مهما طمستها الايديولوجيات ودجنتها الازمنة.

وقد حاولت بدراستي استقراء الجذر المؤسس الرئيس للخطاب الثقافي العراقي بوصفه الوجه المعلن لماهية العراقي الحقيقية وحاولت تفكيك الانساق والبنى السرية له وخرجت بمحصلة نتائج هي:

١-ان العراقي كائن مديني دجنته الجغرافيا واستباحته فكان استسلامه نتيجة من نتائج ضعف الخيارات التي يملكها في مواجهة العنف المستمر ضده ، وقد مثل النهران له ذاكرة مائية تغلغلت في جميع انماط التفكير لديه ،حيث اصبح للماء رمزية ثابتة في سلوكه الاجتماعي وتفكيره الديني.

٢- العراقي كائن دنيوي اسهمت الميثولوجيا في ديمومة ثقته بالدنيا لانها لم توفر له هامشا سكاتولوجيا يمكن من خلاله تعزيز فرصة وجود حياة اخرى وان هذه الخاصية انغرست عميقا في وجدانه فكانت مواجهته للموت بيأس تمثل شكلا من اشكال عدم ايمانه الديني ، ورسخت لديه فرصة اختبار الدنيا بكونها محطة نهائية لوجوده ،ولعل تمسكه الدنيوي هذا قتل في داخله روح المبادرة لمواجهة المستبدين والغزاة لانها مغامرة قد تقضي على حياته التي يعتز بها ويحاول ادامتها.

٣- مثلت الطقوس للانسان العراقي بديلا عن الدين لذلك فانه استغرق كثيرا في ادامتها وتنويعها ،واظنّ ان السبب يكمن في ان الدين يتقاطع في ايديولوجيته مع حركة التجارة التي تجد فيه قيدا داخل المدن ، لذلك فان الطقوس توفر تطهيرا سريعا وناجزا يحتاجه الانسان الحضري ويديم من خلالها اواصر العلاقة التي يحتاجها مع شركائه داخل المدينة ، كما ان الطقوس توفر ترصينا اجتماعيا يواجه من خلاله الاضداد التي تتربص به وتهب هويته المحاصره هوامش روحية كافية للمواجهة.

٤-ان الطبيعة الزراعية للمجتمع الرافديني غرست في الوجدان الجمعي فرضية عدم احترام الزمن لديه لان الزمن في المجتمع الزراعي زمن كمي في حين ان المجتمع الذي يعتمد التجارة حصرا يكون الزمن لديه قياسيا ودقيقا.

٥-ان العراقي واجه التاريخ المعلن الذي صنعته الايديولوجيا بتاريخ سري يمثل ذاكرته الشعبية وقد وفرت له تلك الممارسة فرصة المعارضة الهادئة والصامتة للسلطات التي حاولت مصادرة ذاكرته.

٦- ان الثقافة رؤية رمزية تتمركز بطريقة مشفرة حاملة معها خواص اولى لانماط التفكير وان هذه الثقافة ارتكزت بطريقة واعية على الاسطورة بوصفها منهلا دافئا تستمد منه خواصها ، واذا ماعلمنا ان الثقافة تؤلف الحاضنة المركزية لصناعة الهوية لدى الانسان وانها جوهر ثابت في اصوله وانساقه مهما تغيرت انظمته فان الهوية التي عادت ماتكون متحولة تبعا للمؤثرات التي تحركها قد ظلت مرتبطة بجوهرها الخفي الذي اسسها ومن ثم فان الهوية العراقية وان حاولت الايديولوجيات مسخها وتمزيقها فان فرضية استعادتها تظل قوية لان الجوهر المركزي الذي ترتبط به يظل قويا.

٧- ان علومنا الانسانية مازالت تعيش عزلة ابستمولوجية وتفرقة ايديولوجية لان المؤسسات التي ادامتها السلطة عملت على تشتيت الذاكرة المعرفية للعراقي واستبدلتها بذاكرة مدجنة ومعلبة فعمدت على افراغها من ابنيتها المهيمنة وتعبئتها بافكار نظرت الى الموروث الرافليني نظرة استصغار افقدت الذات العراقية من شرف انتسابها لعقل مركزي كبير ولعل كتاب الفلاحة النبطية خير مثال على ذلك.

٨- ان الايديولوجيات التي مدت جذورها في العراق كانت مستوردة وبعيدة عن الهاجس العراقي ، فضلا عن كونها شمولية في معظمها فكانت فضفاضة على التفكير العراقي وحاولت ان تجعل من العراقي جزءا صغيرا من هدف اكبر ، ولم تنظر للعراق بوصفه قطبا ، الامر الذي جعل العراقي يشعر بدونية مستمرة تجاهها.

٩-ان العراقي معارض ازلي وان اسم الرافضة الذي اطلق على معظم

ساكنيه لم يأت اعتباطا لان روح المعارضة تمثل فرصة لديه لاختبار وجوده ، واذ اعدم العراقي فرصة مواجهة الايديولوجيات الغازية عسكريا- وان ذكر التاريخ لنا مواجهات فاشلة كثيرة له- فانه واجهها ثقافيا عبر آلية الاختراق النوعي ، فاخترع بداخلها خطا عراقيا يقترب في انظمته من الارث الثقافي العراقي ويمثل نوعا من العرقنة التي تجعل الايديولوجيا او الدين متناسبا كثيرا مع متبنياته الاولى.

١٠- ان الانفصام الذي روج له كثير من المفكرين داخل الذات العراقية لم يكن انفصاما بنيويا وانما كان جزءا من ارهاصات الجغرافيا العراقية التي نمطت طريقة التفكير على وفق ضرورات اقترحتها الحاجة الطبيعية للانسان ، وان العراقي بطبيعته كائن مغترب لانه عاجز لايملك ادوات مواجهة دينية او اجتماعية يواجه من خلالها النكبات المستمرة التي ترافق حياته.

١١- ان العراقي خائف بالفطرة لان الحضارة التي صنعها خلقت منه كائنا مثاليا يستغرق كثيرا في الرمزية وافقدته من جانب اخر روح المبادرة في حماية نفسه لانها كانت حضارة تحترم الانسان ولم تخترع ادوات للقتل والاقصاء ، وقد تمظهرت تلك الفوبيا في عدة ممارسات يقوم بها العراقي تمثل شكلا من اشكال التهيب والخوف ثم اغدق عليها هوامش اخلاقية فاصبحت نسقا.

١٢-ان العراقي اول من ابتكر المكان المقدس لكي يجعل منه نقطة التقاء اجتماعية تديم علاقته مع الاخر اولا ولكي يكون ذلك المكان تجسيدا معلنا لعلاقته مع المطلق التي كانت دنيوية في مجملها ثانيا ، وان المعبد لم يكن متداخلا مع السلطة ،فلم يكن الملك الرافديني الها الا في استثناءات قليلة لانه كان عاجزا عن مواجهة بطش الطبيعة ، وقد ينظر العراقي للنكبات الاجتماعية بقنوط لانها كانت بنظره اسبابا تديم

العلاقة مع الهته وليست عقوبة تعزله عن الهته ولعل قصيدة السياب(لك الحمد مهما استطال البلاء ومهما استبد الالم..لك الحمد ان الرزايا عطاء ، وان المصيبات بعض الكرم) تمثل اتصالا ثقافيا سريا مع وجهة النظر الرافدينية الاولى تجاه النكبات.

١٣- ان الزمن المقدس لدى العراقي كان محطة استراحة تخرجه من ديمومة التعاقب الدوري للزمن وفرصة للتطهير وقد ارتبط الزمن المقدس لديه بقربان سماوي فلاغرابة ان نجد ان ايمان العراقي الديني دوما يكون مقترنا بقربان تتمترس فيه كل اشكال الرمزية والمثالية التي يطمح اليها العراقي عادة.

١٤-ان الزمن في وجهة نظر العراقي قرينة وظيفية لذلك فهو وان اخذ من حركة القمر تفسيرا ومعيارا دينيا له فانه ابتكر نمطا زمانيا فريدا به يتعلق بضروراته الزراعية لذلك فقد قسم الزمن تبعا لحركة نشاطه الزراعي.

١٥-مارست السلطات الايديولوجية تاريخيا على العراقي فعل الخصاء الممنهج لذلك فان الارتباك الثقافي والتخبط الاجتماعي المتمثل في النظر دوما للماضي من ثقوب الخوف تمثل تتويجا معلنا لذلك الخصاء الثقافي الذي مارسته الانظمة المستبدة فلاغرو اذ نجد ان العراقي المقموع بالاساس يكون اكثر المنتقمين من ذاته والمنتقدين لاية حركة اعتراض يمكن ان تؤديها بمواجهة انساق الهيمنة المفروضة ،ويكون اكثر الناس ضراوة في جلد ذاته ايضا ، لاجل ارضاء المتخيل الايديولوجي الذي تربى طويلا تحت ظلال هيمنته وقمعه.

قائمة المصادر والمراجع

القران الكريم

الكتاب المقدس

١. اتر_حاسيس، ملحمة الخلق والطوفان، سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٨ط١

٢. الاتقان في علوم القران.الامام جلال الدين السيوطي الشافعي.مطبعة حجازي القاهرة

٣. الاحتجاج ، العلامة الطبرسي، تحقيق محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف، ١٩٦٦

٤. اخبار الدول وآثار الاول، احمد بن يوسف القرماني، تحقيق د.فهمي سعد ود.احمد حطيط، عالم الكتب بيروت ١٩٩٢ ط١

٥. اختبارات المقدس، د.خنجر حميه ،دار الامير للثقافة والعلوم بيروت ٢٠٠٧ ط١

٦. اختلاق الميثولوجيا ، مارسيل ديتان، ترجمة د.مصباح الصمد ، المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٨ط١

٧. الاخلاق البرتستانتية وروح الراسمالية ، ماكس فيبر ترجمة محمد علي مقلد ، مركز الانماء القومي بيروت

٨. ادب الطف، محمد جواد شبر، دار المرتضى بيروت ١٤٠٩هـ_١٩٨٩ط١

٩. اديان الهند الكبرى، د.احمد شلبي، مكتبة النهضة العربية، القاهرة٢٠٠٠ ط١١

١٠. الاديان والمذاهب في العراق، رشيد الخيون، دار الجمل المانيا٢٠٠٧ط١

١١. ارم ذات العماد ، الجنة من مكة الى اورشليم، فاضل الربيعي، دار رياض الريس للكتب والنشر بيروت ٢٠٠٠ ط١

١٢. ازمة الهويات، كلود دوبار، ترجمة رنده بعث، المكتبة الشرقية بيروت ٢٠٠٨ ط١

١٣. الاساطير، احمد كمال زكي ، الهيئة المصرية العمة للكتاب ، القاهرة ٢٠٠٢

١٤. الاساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، علي الشوك، دار اللام ، لندن، ١٩٨٧ط١

١٥. الاساطير في حضارة وادي الرافدين، بوهسلاف هروشكا، يانا سوجكوفا، ترجمة عصام عبداللطيف بيت الحكمة بغداد ٢٠٠٦

١٦. الاساطير والاحلام والاسرار، ميرسيا الياد ترجمة حسيب كاسوحة منشورات وزارة الثقافة دمشق ٢٠٠٤

١٧. اساطير التوراة الكبرى وتراث الشرق القديم، د.كارم محمود عزيز، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة دمشق١٩٩٨ط١

١٨. اساطير في بلاد مابين النهرين ستيفاني دالي ترجمة نجوى نصر، دار بيسان للنشر والتوزيع والاعلام بيروت ١٩٩٧

١٩. الاستعارات التي نحيا بها جورج لايكوف ومارك جونسن ترجمة عبدالمجيد جحفه دار توبقال للنشر ٢٠٠٩ ط٢

٢٠. اسرار الالهة والديانات، أ.س.ميغوليفيسكي ترجمة د.حسان ميخائيل دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ٢٠٠٩ط١

٢١. الاسطورة والتراث، سيد محمود القمني، المركز المصري لبحوث الحضارة، ١٩٩٩ط٣

٢٢. اسطورة العود الابدي، ميرسيا الياد ترجمة نهاد خياطة دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر١٩٨٧ط١

٢٣. الاسطورة والحداثة، بول.ب.ديكسون ترجمة خليل كلفت، المجلس الاعلى للثقافة ،القاهرة ١٩٩٨

٢٤. الاسطورة والمعنى فراس السواح، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة دمشق ٢٠٠١ط١

٢٥. اسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقيا ، عبدالسلام بنعبدالعالي دار توبقال للنشر ١٩٩١ط١

٢٦. اشارات ورموز واساطير، لوك بنوا ترجمة فايز كم نقش ،دار عويدات للنشر والطباعة بيروت ٢٠٠ط١

٢٧. اشكالية المكان في النص الادبي، ياسين النصير دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٦

٢٨. اصوات العربية بين التحول والثبات.د.حسام النعيمي.بيت الحكمة بغداد١٩٨٩

٢٩. اصول الكافي.ثقة الاسلام محمد ابن يعقوب الكليني.دار الاسوة للطباعة

والنشر طهران١٤٢٤هجري شمسي ط٤
٣٠. الاصول الوثنية للمسيحية، اندريه بايتون، كارل يونغ، المعهد الدولي للدراسات الانسانية، بيروت، بلا
٣١. اضاءة النص، اعتدال عثمان دار الحداثة بيروت ١٩٨٨ط١
٣٢. الاغتراب في الثقافة العربية، د. حليم بركات مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٦ط١
٣٣. الانثروبولوجيا، جيليبر دوران، ترجمة د.صباح الصمد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٦ط١
٣٤. الانثروبولوجيا البنيوية، كلود ليفي شتراوس ترجمة مصطفى صالح منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي دمشق ١٩٨٣
٣٥. انجيل بابل، د.خزعل الماجدي، الاهلية للنشر والتوزيع الاردن عمان ١٩٩٨ط١
٣٦. الانسان والمقدس، روجيه كايوا، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠١٠ط١
٣٧. اوثان القديسين، سعدون محسن ضمد، دار ميزوبوتاميا العراق ٢٠١٠ط١
٣٨. اوهام الهوية.داريوش شايغان، ترجمة محمد علي مقلد، دار الساقي بيروت١٩٩٣
٣٩. الايديولوجية الالمانية.كارل ماركس، ترجمة فؤاد ايوب دار دمشق١٩٧١ط١
٤٠. ايران في عهد الساسانيين، ارثر كريستنسن، ترجمة يحيى الخشاب دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٣
٤١. بحار الانوار.العلامة الحجة فخر الامة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة احياء الكتب الاسلامية، ايران، قم المقدسة، ١٤٢٧هـج. شمسي
٤٢. البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ميرتشيا الياد ترجمة سعود المولى، المؤسسة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٧ط١
٤٣. بحوث في الملل والنحل جعفر السبحاني، الناشر مؤسسة النشر الاسلامي بيروت ١٤١٦هـ ط١
٤٤. بخور الالهة.د.خزعل الماجدي، الاهلية للنشر والتوزيع عمان الاردن١٩٩٨ط١
٤٥. بما يفكر الادب، بيار ماشيري ترجمة جوزيف شريم، المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ط١
٤٦. بناء الرواية.د.سيزا احمد قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤
٤٧. بنى المقدس عند العرب، يوسف شلحد ترجمة خليل احمد خليل، دار الطليعة

للطباعة والنشر بيروت ١٩٩٦ط١

٤٨. البيان والتبيين.الجاحظ تحقيق عبدالسلام محمد هارون .مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٨ط٧

٤٩. تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي تحقيق بشار عواد معروف.دار الغرب الاسلامي بيروت٢٠٠١ط١

٥٠. تاريخ الجنون، ميشيل فوكو ترجمة سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٦ط١

٥١. تاريخ حضارة وادي الرافدين، د.احمد سوسة وزارة الري العراق ١٩٨٦

٥٢. تاريخ سوريا الحضاري تصحيح وتحريرد.احمد داوود ،منشورات دار الصفدي دمشق٢٠٠٣ط١

٥٣. تاريخ سوريا القديم المركز د.احمد داوود، منشورات دار الصفدي دمشق٢٠٠٤ط١

٥٤. تاريخ الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير الطبري تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم دار المعارف مصر ١٩٦٧ط٢

٥٥. تاريخ الكوفة، السيد حسين بن السيد احمد البراقي النجفي، دار الاضواء للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ١٩٨٧

٥٦. التاريخ المستباح، عباس الزيدي النجف ٢٠٠٨ط٢

٥٧. تاريخ المعتقدات والافكار الدينية. ميرسيا الياد.ترجمة عبدالهادي عباس.دار دمشق ١٩٨٧ط١

٥٨. تاريخهم من لغاتهم، عبدالحق فاضل وزارة الاعلام العراق ١٩٧٧

٥٩. التاريخ والاسطورة، د.عبدالهادي عبدالرحمن دار الطليعة للطباعة والنشر

٦٠. التاريخ والوجود، مصطفى الكيلاني، الدار العربية للعلوم ناشرون ٢٠١٠ط١

٦١. تاريخ نصارى العراق، د.سهيل قاشا، الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع بيروت٢٠١٠ط١

٦٢. تاريخية الدعوة المحمدية في مكة ،هشام جعيط دار الطليعة للطباعة

٦٣. والنشر بير تاريخية الفكر العربي الاسلامي، محمد اركون ،ترجمةهاشم صالح، المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٨ط٣وت٢٠٠٧ط١

٦٤. تاريخ اليعقوبي، احمد بن اسحاق بن جعفر بن وهب اليعقوبي البغدادي، علق عليه ووضع حواشيه خليل المنصور، مؤسسة العطار الثقافية، النجف، العراق ٢٠١١ط١

٦٥. تأويل الثقافات، كليفورد غيرتز. ترجمة د.محمد بدوي. المؤسسة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ط١
٦٦. تحليل الخطاب الروائي.سعيد يقطين.المركز الثقافي العربي٢٠٠٥ط٤
٦٧. التحنيط، احمد صالح، جماعة حور الثقافية- القاهرة٢٠٠٠ط١
٦٨. تصور ابن سينا للزمان واصوله اليونانية.علاءالدين محمد عبدالمتعال.دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع- القاهرة٢٠٠٢ط١
٦٩. التطور النحوي للغة العربية، المستشرق الالماني برجشتراسر، جمع وتعليق رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي ،القاهرة١٩٩٤ ط٢
٧٠. تفسير الميزان. محمد حسين الطباطبائي تحقيق اياد باقر سلمان تعليق كمال الحيدري انتشارات المكتبة الحيدرية ايران ١٤٢٠
٧١. التفكير واللغة، جوديث جرين ترجمة عبدالرحيم جبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة١٩٩٢
٧٢. تكوين العقل العربي، د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية٢٠٠٦ط٩
٧٣. التمدن الاسلامي.جرجي زيدان.دار مكتبة الحياة بيروت ١٩٩٧
٧٤. الجبايش دراسة انثروبولوجية ،د.شاكر مصطفى سليم مطبعة العاني بغداد ١٩٧٠ط١
٧٥. جغرافية الملذات الجنس في الجنة، ابراهيم محمود دار رياض الريس للكتب والنشر بيروت١٩٩٨ط١
٧٦. جماليات المكان، غاستون باشلار ترجمة غالب هلسا ،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٨٤ط٢
٧٧. جماليات المكان في الرواية العربية، شاكر النابلسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٩٤ط١
٧٨. جماليات المكان مجموعة من المؤلفين، دار قرطبة الدار البيضاء المغرب ١٩٨٨ط٢
٧٩. جماليات النص الادبي، د.مسلم حسب حسين دار السياب للطباعة والنشر لندن٢٠٠٧ط١
٨٠. جينالوجيا المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة احمد السطاتي وعبدالسلام بنعبدالعالي، دار توبقال للنشر- الرباط٢٠٠٨ط٢
٨١. حدس اللحظة، غاستون بشلار ترجمة رضا عزوز وعبدالعزيز زمزم دار الشؤون

الثقافية العامة بغداد ١٩٨٥

٨٢. حراثة المفاهيم النبطية، سعيد الغانمي دار الجمل بغداد- بيروت ٢٠١٠ط١

٨٣. الحسين في الفكر المسيحي، د.انطوان بارا، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع سوريا ٢٠٠٩ط٥

٨٤. حضارة العراق، تأليف نخبة من الباحثين العراقيين وزارة الثقافة والاعلام بغداد١٩٨٥

٨٥. الحكمة السومرية، الاب سهيل قاشا، دار بيسانللنشر والتوزيع والاعلام بيروت٢٠١١ط١

٨٦. الحياة الروحية في بابل، كلشكوف ترجمة عدنان عاكف حمودي، دار المدى للثقافة والنشر دمشق ١٩٩٥

٨٧. دراسة في طبيعة المجتمع العراقي .د.علي الوردي.مؤسسة سيدة المعصومة ايران١٣٢٦هجري شمسي

٨٨. الدر المنثور – السيوطي دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣،

٨٩. دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني بالزمن، ادموند هوسرل ترجمة لطفي خيرالله، دار الجمل٢٠٠٩ط١

٩٠. دفاتر فلسفية، اللغة_اعداد وترجمة محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبدالعالي دار توبقال للنشر٢٠٠٥ط٤

٩١. دلالة المكان في قصيدة النثر د.عبدالاله الصائغ، الاهالي للنشر والتوزيع دمشق١٩٩٩ط١

٩٢. الدولة والاسطورة، ارنست كاسيرر ترجمة احمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٥ط١

٩٣. الديارات والامكنة المسيحية في الكوفة، محمد سعيد الطريحي، مطبعة المتني، بيروت١٩٨١

٩٤. دين الانسان، فراس السواح، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة دمشق٢٠٠٤ط٤

٩٥. الدين والتحليل النفسي، اريك فروم ترجمة فؤاد كامل مكتبة غريب القاهرة

٩٦. الدين والتصور الشعبي.تأليف وترجمة السيد الاسود، المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة٢٠٠٥ط١

٩٧. ديوان الاساطير السومرية، قاسم الشواف، ادونيس، دار الساقي بيروت١٩٩٦ط١

٩٨. ديوان الامام علي بن ابي طالب. دار المعرفة بيروت ٢٠٠٥ط٣

٩٩. ديوان امرئ القيس.شرح وتحقيق مصطفى عبدالشافي.دار الكتب العلمية بيروت٢٠٠٤ط٥

١٠٠. ديوان الجواهري، محمد مهدي الجواهري، جمعه وحققه واشرف على طبعه د.ابراهيم السامرائي واخرون،وزارة الاعلام العراقية، مطبعة الاديب البغدادية١٩٧٥ ط١

١٠١. ديوان دعبل الخزاعي ، صنعه د.عبدالكريم الاشتر ،مطبوعات مجمع اللغة العربية دمشق١٩٨٣ط٢

١٠٢. ديوان عدي بن زيد العبادي.حققه وجمعه محمد جبار المعيبد.منشورات وزارة الثقافة والارشاد- مديرية الثقافة العامة بغداد ١٩٦٥ط١

١٠٣. ديوان عروة والسموأل. دار صادر بيروت١٩٨٥

١٠٤. ديوان الهذليين. دار الكتب المصرية ١٩٩٥ط٢

١٠٥. الذات عينه كآخر، بول ريكور ترجمة د.جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٥ط١

١٠٦. الذات في مواجهة العالم،د.اميرة علي الزهراني المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٧ط١

١٠٧. الذاكرة والهوية، جويل كاندو ترجمة وجيه اسعد، الهيئة العامة السورية للكتاب دمشق٢٠٠٩ط١

١٠٨. الرمز والسلطة، بيير بورديو ترجمة عبدالسلام بنعبدالعالي دار توبقال للنشر المغرب٢٠٠٧ط٣

١٠٩. الرواية العربية البناء الرؤيا ،د.سمر روحي الفيصل منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق٢٠٠٣

١١٠. الري والحضارة في وادي الرافدين.د.احمد سوسة وزارة الري العراق١٩٨٢

١١١. الزمان ابعاده وبنيته،د.عبداللطيف الصديقي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٩٩٥ط١

١١٢. الزمان الدلالي،د.كريم زكي حسام الدين دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع٢٠٠٢ط٢

١١٣. الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم،د.حسام الالوسي المؤسسة العربية للدراسات والنشر١٩٨٠ط١

١١٤. الزمان في الفلسفة والعلم،د.يمنى طريف الخولي الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٩٩

١١٥. الزمان والسرد، بول ريكور ترجمة سعيد الغانمي دار الكتاب الجديد المتحدة٢٠٠٦ط١
١١٦. الزمن بين الفلسفة والعلم والادب، اميل توفيق دار الشروق ، القاهرة ١٩٨٢ط١
١١٧. الزمن في الادب، هانز بيرهوف ترجمة اسعد رزوق، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة١٩٧٢
١١٨. زمن النص، د..جمال الدين خضور دار الحصاد للنشر والتوزيع دمشق١٩٩٥ط١
١١٩. الزمن النوعي واشكاليات النوع السردي، هيثم الحاج علي، دار الانتشار العربي بيروت٢٠٠٨ط١
١٢٠. الزمن والرواية، أ.أ.مندلاو ترجمة بكر عباس ، دار صادر بيروت١٩٩٧
١٢١. الزمن واللغة.د.مالك يوسف المطلبي، الهيئة المصرية للكتاب١٩٨٦ط١
١٢٢. الزهراء خير نساء العالمين، ناصر مكارم الشيرازي، دار الهادي ، بيروت ١٩٩٣ ط١
١٢٣. الساميون ولغاتهم، د.حسن ظاظا ، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع دمشق١٩٩٠ط٢
١٢٤. سايكلوجية الجماهير، غوستاف لوبون ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت١٩٩١ط١
١٢٥. سفر التكوين البابلي، الكسندر هايدل ترجمة سعيد الغانمي، منشورات دار الجمل كولونيا- بغداد ٢٠٠٧ط١
١٢٦. سيسيولوجيا الاغتراب.علي محمد اليوسف.دار الشؤون الثقافية العامة بغداد٢٠١١ط١
١٢٧. سوسيولوجيا الثقافة، عبدالغني عماد ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠٠٦ط١
١٢٨. سومر اسطورة وملحمة ، د.فاضل عبدالواحد علي، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ١٩٩٧ط١
١٢٩. السومريون ـ احوالهم – عاداتهم- تقليدهم ، صاموئيل نوح كريمر ترجمة د.فيصل الوائلي، وكالة المطبوعات – الكويت
١٣٠. سايكلوجية الزمن، د علي شاكر الفتلاوي، دار صفحات للدراسات والنشر والتوزيع دمشق ٢٠١٠ط١
١٣١. السيميولوجيا الاجتماعية، د.محسن بوعزيزي ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ٢٠١٠ط١

١٣٢. شحنات المكان جدلية التشكيل والتاثير. ياسين النصير.دار الشؤون الثقافية العامة بغداد٢٠٠١ط١
١٣٣. شخصية الفرد العراقي،د.علي الوردي،منشورات دار ليلى،لندن٢٠٠١ط٢
١٣٤. شرح سقط الزند.ابو العلاء المعري.شرح وتعليق ن رضا.منشورات دار مكتبة الحياة بيروت
١٣٥. الشعائر بين الدين والسياسة في الاسلام والمسيحية،روبير بندكتي،دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٥ط١
١٣٦. الشعر العذري في ضوء النقد العربي الحديث.محمد بلوحي. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق٢٠٠٠ط١
١٣٧. الشعر الوجود الزمن،عبدالعزيز بومسهولي،دار افريقيا- الشرق ، بيروت ٢٠٠٢ط١
١٣٨. شعرية الفضاء الروائي،جوزيف .أ.كسينر ترجمة لحسن حمامة ،دار افريقيا- الشرق ،بيروت ٢٠٠٣ط١
١٣٩. شعرية المكان في الرواية الجديدة،خالد حسن حسين،مؤسسة اليمامة الصحفية، السعودية ١٤١٢هـ ط١
١٤٠. شيعة العراق،اسحق نقاش،ترجمة عبدالاله النعيمي،دار المدى للثقافة والنشر دمشق ١٩٩٦ط١
١٤١. الصابئة قديما وحديثا :عبدالرزاق الحسني،مطبعة الخانجي القاهرة ١٩٣١ط١
١٤٢. صحيح البخاري. واسم الكتاب الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله وسننه وأيامه- لمحمد بن إسماعيل البخاري - المحقق: محب الدين الخطيب- المكتبة السلفية القاهرة- ١٤٠٠هـ ط١
١٤٣. صحيح مسلم.مسلم بن حجاج- المحقق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة- الناشر: دار طيبة- ٢٠٠٦ط١
١٤٤. طبقات ابن سعد. محمد بن سعد بن منيع الزهري. تحقيق علي محمد عمر - مكتبة الخانجي- القاهرة ٢٠٠١ط١
١٤٥. طقوس الجنس المقدس،ص.كريمر ترجمة نهاد خياطة،دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة ٢٠٠٧ط٢
١٤٦. العباب الزاخر واللباب الفاخر.الحسن بن احمد الصغاني تحقيق د.فير محمد حسن منشورات المجمع العلمي العراقي بغداد١٩٧٨ط١

١٤٧. عشتار ومأساة تموز .د.فاضل عبدالواحد علي.منشورات وزارة الاعلام- العراق١٩٧٣ط١
١٤٨. العراق في التاريخ القديم،د.عامر سليمان،دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل- العراق ١٩٩٣
١٤٩. العراق ومعاصرة المستقبل،د.ميثم الجنابي،دار المدى للثقافة والنشر دمشق٢٠٠٤ط١
١٥٠. العرب والغصن الذهبي،ياروسلاف ستيتكيفيتش ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي بيروت٢٠٠٥ط١
١٥١. عرش المقدس،د.عبدالهادي عبدالرحمن،دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ٢٠٠٠ط١
١٥٢. عقائد مابعد الموت في بلاد وادي الرافدين القديمة،د.نائل حنون،دار الشؤون الثقافية ،بغداد ١٩٨٦ط١
١٥٣. العقل في التاريخ،هيجل ترجمة امام عبدالفتاح امام،دار التنوير للطباعة والنشر دمشق٢٠٠٧
١٥٤. العقل في المجتمع العراقي،د.شاكر شاهين،دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،دمشق ٢٠١٠ط١
١٥٥. العقل المستقيل في الاسلام،جورج طرابيشي دار الساقي بيروت٢٠٠٤ط١
١٥٦. عظمة بابل. هاري ساكز ،ترجمة خالد اسعد عيسى ،دار رسلان دمشق ٢٠٠٨
١٥٧. علم النفس الثقافي،برتران ترواداك ترجمة حكمت خوري- جوزف بورزق،دار الفارابي بيروت ٢٠٠٩ط١
١٥٨. علوم البابليين،مارغريت روثن،منشورات وزارة الثقافة والاعلام،بغداد ١٩٨٠
١٥٩. العنف والمقدس.رينيه جيرار.ترجمة سميرة ريشا.المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ط١
١٦٠. العنف والمقدس والجنس،تركي علي الربيعو،المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٥ط١
١٦١. العودة الى الاهوار،كافن يونغ،ترجمة حسن الجنابي،دار المدى للثقافة والنشر دمشق ١٩٩٨ط١
١٦٢. عيون اخبار الرضا،الشيخ الصدوق تحقيق حسين الاعلمي،مؤسسة الاعلمي بيروت١٩٨٤
١٦٣. الفارسية لجميع المستويات،سلام محمد علي حسين،بغداد ٢٠٠٥ط١

١٦٤. فاطمة الزهراء والفاطميون، عباس محمود العقاد، دار نهضة مصر للطباعة والنشر القاهرة

١٦٥. فتوح البلدان.البلاذري تحقيق عبدالله انيس الطباع.مؤسسة المعارف للطباعة والنشر بيروت ١٩٨٧

١٦٦. فصول في فقه اللغة العربية.رمضان عبدالتواب. مكتبة الخانجي- القاهرة١٩٩٩ط٦

١٦٧. فقه اللغات السامية.كارل بروكلمان تحقيق د.رمضان عبدالتواب. مطبوعات جامعة الرياض السعودية١٩٧٧

١٦٨. فكرة الاسطورة وكتابة التاريخ.د.فضيلة حسين.دار اليازوري بيروت٢٠٠٩ط١

١٦٩. فكرة الثقافة، تيري ايجلتون ترجمة ثائر ديب دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية سوريا ٢٠٠٠

١٧٠. الفلسفة الوجود في الفكر العراقي القديم، د.محمد حسين النجم، دار الحكمة بغداد٢٠٠٢ط١

١٧١. في التفسير محاولة في فرويد، بول ريكور ترجمة وجيه اسعد دار اطلس للنشر والتوزيع دمشق ٢٠٠٣

١٧٢. في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، د.عبدالسلام حيمر الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت ٢٠٠٩ط١

١٧٣. في سوسيولوجيا الخطاب ، د.عبدالسلام حيمر الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت ٢٠٠٨ط١

١٧٤. في فلسفة التاريخ.د.احمد محمود صبحي .مؤسسة الثقافة الجامعية – الاسكندرية مصر١٩٧٥ ط١

١٧٥. فينومينولوجيا الروح، هيغل ترجمة ناجي العونلي، المؤسسة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٦ط١

١٧٦. قاموس اللغة الاكدية- العربية، د.علي حسين الجبوري، هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، الامارات ٢٠١٠ط١

١٧٧. القاموس المقارن لالفاظ القران الكريم، د.خالد اسماعيل علي، دار المتقين للطباعة والعلوم والنشر بيروت ٢٠٠٩

١٧٨. القبيلة القبائلية او هويات مابعد الحداثة، عبدالله الغذامي، المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٩ط٢

١٧٩. قمصان الزمن،د.جمال الدين خضور،منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق٢٠٠٠

١٨٠. قواعد اللغة الاكدية.د.فوزي رشيد،دار صفحات للدراسات والنشر دمشق٢٠٠٩ط١

١٨١. كنت طبيبا لصدام،د.علاء بشير،دار الشروق للطباعة والنشر ،القاهرة٢٠٠٤ط١

١٨٢. الكهانة العربية قبل الاسلام،توفيق فهد،ترجمة حسن عودة- رنده بعث،شركة قدمس للنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٧ط١

١٨٣. الكوفة نشأة المدينة الاسلامية،د.هشام جعيط،مؤسسة الكويت للتقدم العلمي ،الكويت١٩٨٦ ط١

١٨٤. لاتعتذر عما فعلت،محمود درويش،دار رياض الريس٢٠٠٤ للطباعة والنشر

١٨٥. اللآلئ السريانية،جوزيف اسمر ملكي،دار الينابيع دمشق ٢٠١٠ط١

١٨٦. اللاهوت العربي واصول العنف الديني.يوسف زيدان،دار الشروق، القاهرة٢٠١٠ط٢

١٨٧. لذة النص،رولان بارت ترجمة منذر عياشي،مركز الانماء الحضاري بيروت١٩٩٢ط١

١٨٨. لسان العرب.الامام العلامة ابن منظور.تحقيق امين محمد عبدالوهاب- محمد الصادق العبيدي- دار احياء التراث العربي بيروت.الطبعة الثالثة

١٨٩. اللسان والانسان.د.حسن ظاظا،دار القلم دمشق ١٩٩٠ط١

١٩٠. لصوص الله.عبدالرزاق الجبران.دار انسان بيروت ٢٠١٢

١٩١. اللغة الخيالي والرمزي.جاك لاكان،اشراف مصطفى المسناوي، منشورات الاختلاف ،الجزائر٢٠٠٦ط١

١٩٢. اللغة المنسية.اريك فروم ترجمة حسن قبيسي.المركز الثقافي العربي بيروت١٩٩٥ط١

١٩٣. اللغة والاسطورة.ارنست كاسيرر ترجمة سعيد الغانمي.هيئة ابو ظبي للثقافة والتراث ٢٠٠٩ط١

١٩٤. لغز عشتار.فراس السواح.دار علاء الدين.دمشق٢٠٠٢ط٨

١٩٥. لكي نفهم العراق.وليام بولك تقديم عبدالحي يحيى زلوم.المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت٢٠٠٦ط١

١٩٦. لو لم يظهر الاسلام.د.عبدالسلام النابلسي دار الافاق الجديدة بيروت ٢٠٠٣ط١

١٩٧. الماء والاحلام، غاستون باشلار ترجمة علي نجيب ابراهيم، المؤسسة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٧ط١
١٩٨. ماالخطاب وكيف نحلله، د.عبدالواسع الحميري، الموسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت٢٠٠٩ط١
١٩٩. ماقبل الفلسفة.ت.هـ.فرانكفورت- توركيلد جاكبسن ترجمة جبرا ابراهيم جبرا.المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٨٠ط٢
٢٠٠. الماهية والخرافة.نوثروب فراي ترجمة عبدالكريم ناصيف- هيفاء هاشم.منشورات وزارة الثقافة دمشق١٩٩٢ط١
٢٠١. المتخيل والقدسي في التصوف الاسلامي.د.الميلودي شغموم دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا ٢٠١١ط٢
٢٠٢. متون سومر.د.خزعل الماجدي. الاهلية للنشر والتوزيع .عمان الاردن ١٩٩٨ط١
٢٠٣. المثقفون العرب والتراث.جروج طرابيشي دار رياض الريس للكتب والنشر١٩٩١ط١
٢٠٤. المثقفون العرب والغرب.هشام شرابي.دار النهار للنشر بيروت١٩٨١ط٣
٢٠٥. المجتمع العراقي حفريات سوسيولوجية.اسحق نقاس- حنا بطاطو ومجموعة مؤلفين.دار الفرات للنشر والتوزيع بغداد ،بيروت٢٠٠٦ط١
٢٠٦. المجتمع المدني والعصبية القبلية.طاهر ابراهيم اللاين.دار رند للطباعة والنشر دمشق٢٠١٠ط١
٢٠٧. مجمع البيان في تفسير القران، للشيخ ابي علي الفضل بن الحسن الطبرسي.دار انتشارات ناصر خسرو ايران ١٤٠١ هجري ط١
٢٠٨. مجمع مصائب اهل البيت. الشيخ محمد الهنداوي. دار انتشارات المكتبة الحيدرية ايران ١٣٨٣ هجري شمسي ط١
٢٠٩. محاضرات في الايديولوجيا واليوتوبيا، بول ريكور، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت ٢٠٠٢ط١
٢١٠. محاضرات في ديانة الساميين، روبرتسن سميث، ترجمة د.عبدالوهاب علوب، المجلس الاعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٧ط١
٢١١. محاورة بارمنيدس لافلاطون ،ترجمة حبيب الشاروني، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢ط١
٢١٢. مدعو النبوة في التاريخ الاسلامي، وليد طوغان، مطبوعات دار الخيال، القاهرة٢٠٠٤ ط١

٢١٣. مدينـة يثـرب قبـل الاسـلام،د.ياسـين غـضبان ،دار البـشير للنـشر، عمان الاردن١٩٩٣ط١
٢١٤. مـذكرات دولـة، اريك دافيس، ترجمـة حـاتم عبدالهادي، المؤسـسة العربيـة للدراسات والنشر بيروت٢٠٠٨ط١
٢١٥. مشكلة البنية، د.زكريا ابراهيم ،مكتبة مصر للطباعة القاهرة ١٩٩٠ط١
٢١٦. المصطلحات الادبية الحديثة د.محمد عناني_الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان ٢٠٠٣ ط٣
٢١٧. مظاهر الاسطورة ،ميرسيا الياد، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراست والنشر دمشق ١٩٩١ط١
٢١٨. مظفر النواب الاعمال الكاملة دار قنبر لندن ١٩٩٦ط١
٢١٩. معاني الابنية في العربية، د.فاضل السامرائي، جامعة الكويت ١٩٨١ط١
٢٢٠. المعتقدات الامورية د.خزعل الماجدي ،دار الشروق للنشر والتوزيع عمان الاردن ٢٠٠٢ط١
٢٢١. المعتزلـة ومـشكلة الحريـة الانـسانية ، محمـد عمـارة، دار الـشروق –القـاهرة ١٩٨٨ط٢
٢٢٢. معجم البلدان. للشيخ الامـام شـهاب الـدين ابـن عبدالله يـاقوت ابـن عبـدالله الحموي الرومي البغدادي ،دار صادر بيروت ١٩٧٧
٢٢٣. المعجـم الفلـسفي. ابـراهيم مـدكور.الهيئـة العامـة لـشؤون المطـابع الاميريـة القاهرة١٩٨٣
٢٢٤. المعجم الفلسفي. جميل صليبا.دار الكتاب اللبناني بيروت١٩٨٢
٢٢٥. المعجم الفلسفي.مراد وهبه.دار قباء الحديثة للطباعة والنشر –القاهرة٢٠٠٧ط١
٢٢٦. معجـم المـصطلحات الادبيـة المعاصـرة.سـعيد علـوش.دار الكتـاب اللبنـاني. بيروت١٩٨٥
٢٢٧. معجم مصطلحات الطب النفسي، د.لطفي الشربيني، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي
٢٢٨. معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية .جلال الدين سعيد.دار الجنوب للنشر تونس٢٠٠٤
٢٢٩. المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، جيل دولوز ترجمة سالم يفوت المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت ١٩٩٤ط١
٢٣٠. المعلقات العشر واخبار قائليها.جمعه وصححه احمد ابن الامين الشنقيطي.

مكتبة الخانجي القاهرة ١٩٩٣ط٣
٢٣١. مغامرة العقل الاولى.فراس السواح،دار علاء الدين دمشق ١٩٩٦ط١١
٢٣٢. مفاتيح الجنان،عباس القمي ،دار الاضواء بيروت٢٠١١ط١
٢٣٣. مفاتيح الغيب .للامام فخرالدين محمد بن عمر بن الحسين التميمي البكري الرازي الشافعي، اعداد ابراهيم شمس الدين،احمد شمس،منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية بيروت ٢٠٠٤ ط٢
٢٣٤. المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام.د.جواد علي.جامعة بغداد ١٩٩٣ط٢
٢٣٥. مفهوم التاريخ. عبدالله العروي. المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٥ط٤
٢٣٦. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية .دينيس كوش.ترجمة د.منير السعيداني.المنظمة العربية للترجمة بيروت ٢٠٠٧ط١
٢٣٧. المقاصد في نوازع العرب وسجاياهم. هدايت سلطان السالم.مطبعة حكومة الكويت ١٩٦٥ط١
٢٣٨. مقالات في الاناسة.كلود ليفي شتراوس ترجمة حسن قبيسي.دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ٢٠٠٥ط٢
٢٣٩. المقدس الاسلامي.نور الدين الزاهي دار توبقال للنشر.المغرب ٢٠٠٥ط١
٢٤٠. المقدس والحرية.د.رفيق حبيب.دار الشروق للنشر القاهرة ١٩٩٨ط١
٢٤١. المقدس والعادي.ميرسيا الياد ترجمة عادل العوا .دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ٢٠٠٩ط١
٢٤٢. المقدس والمدنس.ميرسيا الياد ترجمة عبدالهادي عباس المحامي.دار دمشق ١٩٨٨ط١
٢٤٣. مقدمة ابن خلدون.عبدالرحمن ابن خلدون.ضبط المتن خليل شحاده .مراجعة سهيل زكار. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت٢٠٠١
٢٤٤. مقدمة في ادب العراق القديم. طه باقر. بيت الوراق للطباعة والنشر والتوزيع بغداد ٢٠١٠ط١
٢٤٥. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة .طه باقر. دار الشؤون الثقافية العامة بغداد١٩٨٦
٢٤٦. مقدمة في فقه اللغة العربية. لويس عوض.دار رؤية للنشر والتوزيع القاهرة٢٠٠٦
٢٤٧. المكان الجسد القصيدة.فاطمة الوهيبي.المركز الثقافي العربي بيروت ٢٠٠٥ط١
٢٤٨. المكان العراقي.د.لؤي حمزة عباس. دراسات عراقية بغداد ٢٠٠٩ط١

٢٤٩. ملامح من التاريخ القديم ليهود العراق، احمد سوسه، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ٢٠٠١ط١
٢٥٠. ملحمة كلكامش.طه باقر. دار الوراق المحدودة لندن٢٠٠٩ط٢
٢٥١. من الواح سومر.صامويل نوح كريمر.ترجمة طه باقر مكتبة المثنى بغداد
٢٥٢. من تراثنا اللغوي القديم.طه باقر. بيت الوراق للطباعة والنشر والتوزيع بغداد٢٠١٠ط١
٢٥٣. من العود الابدي الى الوعي التاريخي.شمس الدين الكيلاني. دار الكنوز الادبية بيروت ١٩٩٨ط١
٢٥٤. من النص الى الفعل. بول ريكور. ترجمة محمد برادة- حسان بورقية. دار عين للدراسات والبحوث الانسانية- القاهره٢٠٠١ط١
٢٥٥. المهدي المنتظر عند الشيعة الاثنى عشرية.د.جواد علي منشورات الجمل٢٠٠٧ط٢
٢٥٦. المواسم وحساب الزمن عند العرب. عرفان محمد حمور.مؤسسة الرحاب المحدودة بيروت ٢٠٠٠ط١
٢٥٧. موسوعة اساطير العرب.د.محمد عجينة.دار الفارابي بيروت٢٠٠٥ط٢
٢٥٨. موسوعة العتبات المقدسة.جعفر الخليلي- مؤسسة الاعلمي بيروت ١٩٨٧ط٢
٢٥٩. ميخائيل باختين- المبدأالحواري.تزفيتان تودوروف ترجمة فخري صالح.المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت١٩٩٦ط٢
٢٦٠. ميثولوجيا الواقع.عبدالسلام بنعبدالعالي.دار توبقال للنشر المغرب١٩٩٩ط١
٢٦١. الناسخ والمنسوخ: ابن حزم الاندلسي، نسخة الكترونية
٢٦٢. النبي ابراهيم في الثقافة العربية والاسلامية.د.تهامي العبدولي .دار المدى دمشق٢٠٠١ط١
٢٦٣. النزوع الاسطوري في الرواية العربية.د.نضال الصالح.منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق٢٠٠١
٢٦٤. نظام الزمان.كريستوف بوميان ترجمة د.بدرالدين عرودكي.المنظمة العربية للترجمة بيروت٢٠٠٩ط١
٢٦٥. نظرية الادب.القراءة الفهم التأويل.د.احمد بوحسن.دار الامان للنشر والتوزيع المغرب ٢٠٠٤ط١
٢٦٦. النظرية الادبية والنقد الاسطوري.حنا عبود.منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق١٩٩٩ط١
٢٦٧. نظرية الاساطير.نوثروب فراي.ترجمة حنا عبود.دار المعارف سوريا١٩٨٧ط١

٢٦٨. نظرية الدين.جورج باتاي.ترجمة محمد علي اليوسفي.دار معد للطباعة والنشر والتوزيع سوريا٢٠٠٧ط١
٢٦٩. نظرية العقل ،جورج طرابيشي، دار الساقي بيروت ١٩٩٩ط٢
٢٧٠. النقد الادبي من الاسطورة الى العلم.دراسات مترجمة محي الدين صبحي. الدار العربية للكتاب ليبيا ١٩٨٨ط١
٢٧١. نهج البلاغة –شرح ابن ابي الحديد تحقيق محمد ابراهيم.دار الكتاب العربي بغداد ٢٠٠٩ط١
٢٧٢. هسهسة اللغة.رولان بارت ترجمة منذر عياشي.مركز الانماء الحضاري.حلب سوريا ١٩٩٩
٢٧٣. هندسة المعنى.قاسم المقداد اشراف جورج كاساي باريس ١٩٨٢
٢٧٤. الوجود والسرد والزمان.بول ريكور.ترجمة سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي بيروت ١٩٩٩ط١
٢٧٥. اليوتوبيا والتراث.د.محمد علي الكبيسي.دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع سوريا ٢٠٠٨ط١

المجلات والدوريات العربية

١- اديب الاسطورة عند العرب.فاروق خورشيد مجلة عالم المعرفة- العدد ٢٨٤في اغسطس٢٠٠٢
٢- البنيوية ومابعدها- جون ستروك ترجمة م.محمد عصفور مجلة عالم المعرفة - العدد٢٠٦في شباط١٩٩٦
٣- التفسير الاسطوري في النقد الادبي، سمير سرحان، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، إبريل ١٩٨١م
٤- الثقافة التفسير الانثروبولوجي.ادم كوبر- ترجمة تراجي فتحي مجلة عالم المعرفة- العدد٣٤٩في مارس٢٠٠٨
٥- حضارة الرقم الطينية- كريستوفر.جي.لوكاس ترجمة يوسف عبدالمسيح ثروت مجلة الموسوعة الصغيرة- دار الجاحظ١٩٨٠
٦- حضارة العراق مقال لطه باقر في مجلة العاملون في النفط العدد٦٦في تشرين الاول١٩٥٤
٧- الحياة والموت- سلام مراد مجلة الموقف الادبي ٤١٨ في شباط٢٠٠٦

٨- الجذور العراقية القديمة للفنون الشعبية اليوم ،حسين الهلالي ،مجلة ميزوبوتاميا العدد ١٥ في سنة٢٠٠٨

٩- جماليات المكان في الفكر النقدي،د.عبدالله ابو هيف،مجلة تشرين العدد الاول ٢٠٠٥

١٠- (دور العلم والمعرفة في العراق القديم:وليد الجادر- عبدالاله فاضل)مجلة المورد العدد الثالث ١٩٨٧

١١- الرواية والمكان- ياسين النصير مجلة الموسوعة الصغيرة- العدد٥٧ في ١٩٨٠

١٢- الشفاهية والكتابة .والترج اونج ترجمة حسن البنا عزالدين مجلة عالم المعرفة –العدد١٨٢ فبراير١٩٩٤

١٣- فكرة الزمان عبر التاريخ. كولن ويلسون ترجمة فؤاد كامل مجلة عالم المعرفة- العدد١٥٩ في مارس ١٩٩٢

١٤- القراؤون تاريخهم مذهبهم أدبهم الدكتور محمد عبد اللطيف عبد الكريم- مجلة كلية الآداب العراقية العدد الثامن والعشرون ١٩٨٠/

١٥- لغة العرب انستاس الكرملي السنة السادسة العدد السابع١٩١٧

١٦- الوعي والفن- غيورغي غاتشف ترجمة د.نوفل نيوف مجلة عالم المعرفة- العدد١٤٦ في فبراير١٩٩٠

الصحف اليومية والاسبوعية

١- جريدة الزمان العدد ٣٥٣٩ في ٢٨ حزيران ٢٠١١

٢- قصيدة نصرة متأخرة جريدة انوار الولاية –الناصرية العدد٢ كانون الاول٢٠٠٤

٣- (العرافات نساء غبيات) جريدة الدعوة، العدد: (١٠٣١) الاحد ١٣حزيران ٢٠١٠م/تحقيق منتظر الطائي

٤- لقاء مع الدكتور علي الوردي جريدة الاتحاد- اتحاد الصناعات العراقي العدد١٧٧ في تموز١٩٩٢

تموز للطباعة والنشر والتوزيع
دمشق/ جوال: 00963-944628570
Email: akramaleshi@gmail.com

